

E.J. David Kramer

Biblische Hoffnungsbilder und ihre ethischen  
Auswirkungen in der Eschatologie des späten  
Jürgen Moltmann

Vertiefungsmodul

Masterarbeit

TM-101

Evangelische Hochschule TABOR, Marburg

M.A. Evangelische Theologie

Fachbegleiter: Prof. Dr. Thorsten Dietz

Abgabefrist: 1. Juli 2016

## **Abstrakt**

In dieser Arbeit werden die späten Werke Moltmanns, die einen starken eschatologischen Bezug aufweisen, in einem Zweischnitt untersucht.

*Erstens*, welche biblischen Hoffnungsbilder sind leitend für Moltmanns Eschatologie? Wie stellen sich die wesentlichen Bestandteile seines eschatologischen Entwurfs dar? *Zweitens*, wie wirkt sich diese Eschatologie auf die Ethik aus? Wie wendet Moltmann seine eschatologischen Erkenntnisse an?

Der Aufbau beginnt mit einem biographischen Abriss, worauf eine Einordnung Moltmanns in die eschatologische Diskussion des 20. Jh. und eine Beschreibung jüdischer Einflüsse auf sein Denken folgt.

Im ersten Teil werden sieben biblische Hoffnungsbilder, nämlich die der Zeit, der Auferstehung, der Parusie, des Chiliasmus, des Jüngsten Gerichts, der Neuschöpfung und des Festes der ewigen Freude dargestellt. In diesen sieben Hoffnungsbildern lässt sich Moltmanns Eschatologie zusammenfassen.

Im zweiten Teil wird Moltmanns Ethik der Hoffnung und ihre Auswirkungen für den einzelnen Christen, die messianische Gemeinde, die politische und soziale Gerechtigkeit sowie die Ökologie unter Bezugnahme auf die erarbeiteten Hoffnungsbilder dargestellt. Anhand des südafrikanischen Beispiels lässt sich erkennen, dass Moltmanns eschatologisch orientierte Ethik durchaus in konkrete Handlungsanweisungen für einen bestimmten Kontext umgesetzt werden kann.

Es wird festgestellt, dass Moltmanns Eschatologie sich generell auf seine Ethik auswirkt, indem sie ein Leitbild darstellt, das Hoffnung schenkt und unter eschatologischem Vorbehalt antizipiert wird. Aber auch die einzelnen Hoffnungsbilder wirken sich konkret auf das ethische Bewusstsein und Handeln aus.

Schließlich wird Moltmanns Theologie kritisch gewürdigt, indem auf exegetisch-hermeneutische, theologische und missionstheologische Gesichtspunkte eingegangen wird und die Einflüsse seines philosophisch-theologischen Instrumentariums bedacht werden.

*Für Tine*

*In Liebe und Dankbarkeit*

## Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung .....	6
1.1	Ausgangspunkt .....	6
1.2	Forschungsfrage .....	6
1.3	Quellen und Gliederung der Arbeit .....	7
1.4	Zielsetzung der Arbeit .....	8
2.	Kurzüberblick über Leben und Werk .....	8
3.	Erster Hauptteil: Die Eschatologie Jürgen Moltmanns .....	14
3.1	Der eschatologische Ansatz Moltmanns .....	14
3.2	Anknüpfung an die jüdische Tradition .....	19
3.3	Hoffnungsbild: Die Zeit .....	23
3.4	Hoffnungsbild: Die Auferstehung Jesu Christi .....	29
3.5	Hoffnungsbild: Die Parusie .....	37
3.6	Hoffnungsbild: der Chiliasmus .....	43
3.7	Hoffnungsbild: Das Jüngste Gericht .....	49
3.8	Hoffnungsbild: Die Neuschöpfung .....	55
3.9	Hoffnungsbild: Das Fest der ewigen Freude .....	62
4.	Intermezzo: Die Exodusgemeinde .....	64
5.	Zweiter Hauptteil: Jürgen Moltmanns Ethik der Hoffnung .....	67
5.1	Ansatz und Überblick der Ethik der Hoffnung .....	68
5.2	Ethik des Christen .....	71
5.3	Ethik der messianischen Gemeinde .....	77
5.4	Politische Ethik und soziale Gerechtigkeit .....	82
5.5	Ökologische Ethik .....	91
5.6	Ein hoffnungsvoller Fall: Eine Ethik der Hoffnung für Südafrika .....	95
6.	Zusammenfassung und Ergebnissicherung .....	98
7.	Würdigung und Kritik .....	101

7.1	Exegetisch-hermeneutische Bedenken .....	101
7.2	Theologische Würdigung und Kritik.....	108
7.3	Missionstheologische Gesichtspunkte.....	113
7.4	Kritik am philosophisch-theologischen Instrumentarium .....	116
8.	Weitere Forschung.....	118
9.	Schluss .....	119
10.	Literaturverzeichnis .....	121
10.1	Primärliteratur.....	121
10.2	Sekundärliteratur.....	123
11.	Erklärung.....	128

# 1. Einleitung

## 1.1 Ausgangspunkt

Mit seiner einschlägigen Veröffentlichung *Theologie der Hoffnung* (1964) machte sich Jürgen Moltmann zu einer zentralen Gestalt der theologischen Debatte des 20. Jh. in ihrem Ringen um eine angemessene Eschatologie. Sein Interesse an der Thematik setzte sich nicht nur in seinen späteren Werken fort, sie wurde zum Herzstück seiner Theologie. Deshalb war es kein Nachtrag, sondern gewissermaßen eine Erfüllung seines Lebenswerkes, als er 2010 eine *Ethik der Hoffnung* veröffentlichte, in der er die ethischen Auswirkungen seiner Eschatologie vorschlug.

Moltmanns Überlegungen zur transformativen Kraft der Hoffnung auf das Kommen Gottes sind in den theologischen Diskussionen des 21. Jahrhunderts hoch aktuell. Die älteren Fragen nach dem Verhältnis von Evangeliumsverkündigung und sozialem Dienst sind ebenso darin inbegriffen wie die neueren Stichworte der ‚Gesellschaftsrelevanz und –transformation‘ der Gemeinde Jesu. Wie die „Entwicklung neuer ethischer Impulse aus der eschatologischen Auslegung des Glaubens“ geschieht, ist nach C.H. Ratschow „in der Ethik selbst erst ansatzweise zu beobachten.“<sup>1</sup> Hier kann eine intensive Beschäftigung mit dem Spätwerk Moltmanns zu frischen Einsichten führen, wie die Verknüpfung von eschatologischen Hoffnungsbildern und Ethik geschieht. Fragen der persönlichen Lebenshoffnung und –führung als Christ und kirchlichem Engagement – gerade angesichts der Flüchtlingsströme, Terrorbedrohungen und Klimagipfel unserer Zeit – werden durch Moltmanns Denken mit einer ‚Leidenschaft für das Mögliche‘ erfüllt. Er unternimmt den Versuch, „eine *bewusst christliche Ethik*“<sup>2</sup> zu formulieren im Rückgriff auf biblische Verheißungen und Hoffnungen. Zu untersuchen, *wie* er das tut, wird die Aufgabe dieser Arbeit sein.

## 1.2 Forschungsfrage

Diese Arbeit will die späten Werke Moltmanns, die einen starken eschatologischen Bezug aufweisen, in einem Zweischnitt untersuchen.

---

<sup>1</sup> Ratschow, Eschatologie (TRE), 349.

<sup>2</sup> Ethik der Hoffnung, 14.

Erstens, welche biblischen Hoffnungsbilder sind leitend für Moltmanns Eschatologie? Wie nimmt er die klassischen *loci* der christlichen Endzeitlehre auf und wie deutet er sie? Wie stellen sich die wesentlichen Bestandteile seines eschatologischen Entwurfs dar?

Zweitens, wie wirkt sich diese Eschatologie auf die Ethik aus? Wie wendet Moltmann seine eschatologischen Erkenntnisse an? Welche Denkbewegung verzahnt Eschatologie und Ethik in seinem Spätwerk?

Zusammengefasst: es soll erforscht werden, wie Moltmann die biblischen Hoffnungsbilder zum Leuchten bringt und welche Auswirkung sie für seine Ethik haben.

### **1.3 Quellen und Gliederung der Arbeit**

Diese Masterarbeit soll eine hermeneutisch-historische Textarbeit sein, die die ideengeschichtliche Entwicklung der Eschatologie Moltmanns mit einem Schwerpunkt auf seinem Spätwerk darstellt. Aus diesem Grund werden vorrangig Moltmanns eigene Schriften herangezogen und von einer Auswahl an Sekundärliteratur ergänzt.

Zu den späten Hauptwerken Moltmanns, die einen besonderen eschatologischen Schwerpunkt aufweisen, gehören seine *Ethik der Hoffnung* (2010), *Im Ende – der Anfang* (2004), *Das Kommen Gottes* (1995) und *Der Weg Jesu Christi* (1989). Neben diesen hat Moltmann eine Vielzahl an Artikeln veröffentlicht, die seine Hauptgedanken fortführen und ausdifferenzieren. Wo es für ein klares Verständnis seiner Position erforderlich ist, werden die Linien seines Denkens zurück in sein Frühwerk verfolgt. Im Wissen um die biographische Dimension einer jeden Theologie wird Moltmanns Autobiographie, *Weiter Raum* (2006), berücksichtigt.

Neben der Primärliteratur gibt es eine Vielzahl an Sekundärliteratur, die sich mit Moltmanns Eschatologie auseinandersetzt. Von besonderem Interesse sind Artikel, Sammelbände und Monografien, die seine späteren Werke behandeln. Aus der Fülle der vorhandenen Literatur, werde ich diejenigen Artikel besonders berücksichtigen, die im Rahmen der Forschungsfrage ein wichtiges Licht auf Moltmanns Eschatologie in ihren Konsequenzen für die Ethik werfen. Die engagierte Rezeption Moltmanns

im angelsächsischen Raum schlägt sich in einer stärkeren Gewichtung dieser Literatur nieder, wobei auch koreanische und deutsche, pfingstlerische und katholische Stimmen berücksichtigt werden.

Die Arbeit besteht aus einer Skizzierung von Moltmanns Lebenswerk, zwei Hauptteilen und einer Würdigung und Kritik. Der erste Hauptteil stellt die Eschatologie Moltmanns anhand einer Einführung in sein Denken und sieben biblischen Hoffnungsbildern dar; der zweite Teil fasst seine Ethik unter fünf Gesichtspunkten mit besonderer Beachtung der Wirkung der eschatologischen Hoffnungsbilder zusammen. Anschließend erfolgt eine Würdigung und Kritik seiner Arbeit, welche – dem Forschungsinteresse und Bildungsweg des Verfassers entsprechend – pietistisch-evangelikale Fragestellungen ins Zentrum rückt.

Zur Sprachgestalt der Arbeit ist zu vermerken, dass ich in der *Darstellung* gelegentlich die 1. Pers. Pl. verwende, um den Leser mit hinein in die Gedanken Moltmanns zu nehmen; in der Ausformulierung eigener *Urteile* verwende ich die 1. Pers. Sg. In der Darstellung von Gedanken und Argumenten verwende ich die Zeitform des Präsens, in der Schilderung historischer Ereignisse die Vergangenheitsformen.

#### **1.4 Zielsetzung der Arbeit**

Das Ziel dieser Masterarbeit ist es, die Eschatologie Moltmanns darzustellen, ihre ethischen Auswirkungen herauszuarbeiten und damit einen Beitrag zur eschatologischen und ethischen Diskussion der Gegenwart zu leisten.

## **2. Kurzüberblick über Leben und Werk**

„Jede und jeder sollte sich ein wenig über seinen theologischen Weg äußern,“ schrieb Jürgen Moltmann in Anerkennung der vielfältigen Wechselbeziehungen von Theologie und Biographie.<sup>3</sup> Im Folgenden wird das Leben und Werk Moltmanns skizziert, um die biographischen Dimensionen seiner Theologie besser verstehen zu können. Wir folgen seiner Autobiographie, *Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte* (2006), ergänzt durch den Vortrag zur Tagung, *Wie ich mich geändert habe*.

---

<sup>3</sup> Moltmann, *Weiter Raum*, 343.



Jürgen Moltmann wurde am 8. April 1926 in der „Siedlung“, einer sozialistisch geprägten Dorfgründung, in der Nähe von Hamburg geboren. Seine Eltern nahmen an diesem Projekt aus idealistischen Vorstellungen teil und seine weiteren vier Geschwister wurden alle dort geboren. Er berichtete aus seinen frühen Jahren, dass er mit einem „Übermaß an Phantasie“ begabt wurde, „oft und gerne allein [war] und am... Fenster in die Ferne [träumte].“<sup>4</sup> Moltmanns Schuljahre verliefen unspektakulär und er fühlte sich am ehesten den Naturwissenschaften zugeneigt.

Im Februar 1943 wurde die Schulklasse eingezogen, um für die Wehrmacht ausgebildet zu werden. Moltmann kam an eine Alster-Flakbatterie, die zum Luftabwehrsystem Hamburgs gehörte. Die „Operation Gomorrha“ der Alliierten lief im Juli 1943 an, mit der Zielsetzung die Großstadt Hamburg zu zerbomben und die Auflehnung gegen Hitler unter der deutschen Bevölkerung zu beschleunigen. Etwa 40.000 Menschen wurden umgebracht, was im jungen Moltmann tiefe Spuren hinterließ: „Als ein Überlebender von ‚Gomorrha‘ bin ich auch ein Überlebender dieser Hamburger Katastrophen und fühle mich ‚schuldig‘ an den Toten, dass ich sie überlebt habe.“<sup>5</sup> Nach der Zerstörung der Flak-Batterie kam er schließlich an die Westfront und noch vor Kriegsende in englische Gefangenschaft in Belgien als POW. Die Kriegswirren, der allgegenwärtige Tod und die Hoffnungslosigkeit machten sich in ihm breit, so dass er am Leben verzagte, „[i]ch kam an einen Punkt an dem ich mich selbst aufgeben wollte... [m]an war in jenen Nächten allein und wie Jakob am Jabbokfluss den dunklen Mächten und zerstörenden Gewalten ausgesetzt.“<sup>6</sup> Er wurde ins schottische Lager Kilmarnock eingewiesen. In dieser Zeit sind zwei für seine Zukunft bedeutende Erfahrungen geschehen. Moltmann hat, wie viele andere, unter der Schande des deutschen Volkes gelitten, an den Kriegsverbrechen und insbesondere am zunehmend bekannt werdenden Holocaust. „Zu den Depressionen über die Kriegszerstörung und diese Gefangenenschaft ohne absehbares Ende kam das Gefühl tiefer Scham hinzu, diese Schande des eigenen Volkes mittragen zu müssen.“<sup>7</sup> Dieses Gefühl der Unannehmbarkeit wurde durch einfache schottische Familien geheilt, die Moltmann in menschlicher und offener Weise begegneten und ihm Gastfreundschaft erwiesen. „Wir hörten keine Vorwürfe,

---

<sup>4</sup> Moltmann, Weiter Raum, 21.

<sup>5</sup> A.a.O., 29.

<sup>6</sup> A.a.O., 38.

<sup>7</sup> A.a.O., 41.

uns wurde keine Schuld zugewiesen, wir erfuhren eine einfache und herzliche Mitmenschlichkeit. Sie machte es uns möglich, mit den Lasten des eigenen Volkes zu leben, ohne sie zu verdrängen und ohne sich zu verhärten.“<sup>8</sup>

Die andere wegweisende Erfahrung geschah, nachdem ein army chaplain Moltmann eine Bibel schenkte. Ihn fesselten die Klagepsalmen, die ihm aus der Seele sprachen, und die Kreuzigung Jesu; er wusste sich von ihm in seinen tiefen Seelennöten verstanden. Besonders der Todesschrei Jesu, „Warum hast du mich verlassen?“, prägte sich Moltmann tief ein. „Da ist einer, der dich ganz versteht, der in deinen Gottesschrei einstimmt und die gleiche Verlassenheit gefühlt hat, in der du jetzt bist... Ich fasste wieder Lebensmut und es ergriff mich langsam, aber sicher eine große Hoffnung auf die Auferstehung in Gottes ‚weiten Raum‘, in dem keine Bedrängnis mehr ist“.<sup>9</sup> Nach einer Zeit im Norton Camp, in der in ihm sich der Entschluss festigte, Theologie zu studieren, konnte er 1948 nach Deutschland zurückkehren und tat dies mit der Erfahrung, innerlich geheilt zu sein.

Moltmann begann sein Theologiestudium in Göttingen. Er wurde stark von *Hans-Joachim Iwand* und dessen Vorlesungen zum jungen Luther geprägt und führte wichtige Impulse zu seinem Buch *Der gekreuzigte Gott* (1972) auf diese Zeit zurück. Eine weitere prägende Gestalt war *Otto Weber*, ein reformierter systematischer Theologe, dessen Kenntnisse der holländischen Theologie Moltmann neue Horizonte eröffneten und bei dem er 1952 promovierte. Er hatte durch sein sozialistisches Elternhaus keine natürliche Verbindung zu den Volkskirchen und war in diesem Sinne ‚heimatlos‘; er bewunderte vor allem die Bekennende Kirche mit ihrer Barmer Erklärung, welche als einzige in den Wirren des Nationalsozialismus Stand gehalten hatte.<sup>10</sup>

Nach Ende des Studiums bekam Moltmann eine Vikarenstelle in Erntebrück, Hessen, bevor er Gemeindepfarrer in Wasserhorst bei Bremen von 1953 – 1958 wurde. Er berichtete aus dieser Zeit, „[i]ch habe von dieser Gemeinde ‚die gemeinsame Theologie aller Gläubigen‘, die Theologie des Volkes, gelernt. Wenn akademische Theologie nicht immer wieder in diese Theologie des Volkes zurückkehrt, wird sie

---

<sup>8</sup> A.a.O., 40.

<sup>9</sup> A.a.O., 41.

<sup>10</sup> Vgl. Moltmann, *Wie ich mich geändert habe*, 24.

abstrakt und irrelevant.“<sup>11</sup> Die theologische Existenz im Schatten Karl Barths wurde 1956 durch einen Vortrag des Holländers Arnold van Ruler aufgebrochen, der eine ‚Apostolatstheologie‘ und eine ‚Theologie des Exodus und des Reiches Gottes‘ vertrat. Moltmann entdeckte dadurch, „dass Barth denn doch nicht alles und auch nicht alles sehr gut gesagt hätte, was Theologie heute zu sagen habe. [Van Ruler] brachte mich auf die Spur der Vorwärts-Hoffnung in der Eschatologie für das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit auf dieser Erde.“<sup>12</sup> Diese Anregung brachte Moltmann zum Thema des Reiches Gottes und zur Disziplin der systematischen Theologie.

1958 wurde Moltmann nach Wuppertal an die 1935 gegründete Kirchliche Hochschule als Professor für systematische Theologie, wo er bis 1964 unterrichtete. Hier begann er an einer eigenen Theologie zu arbeiten, die zu seinem ersten selbständigen Buch über die Perseveranz der Gläubigen führte. Es war jedoch ein Buch vom jüdischen Philosophen Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, was Moltmann im April 1960 so faszinierte, dass er in seinem Urlaub „nichts von der Schönheit der Schweizer Berge“ vernahm, sondern von seiner Lektüre völlig vereinnahmt wurde.<sup>13</sup> Die in die Zukunft weisende Hoffnung dieses Werkes ließ ihn eine große Lücke in der Theologie konstatieren und er suchte nach einer theologischen „Parallelhandlung“ zu Blochs Werk, aber auf der Grundlage der „Verheißungsgeschichte des Alten und der Auferstehungsgeschichte des Neuen Bundes.“<sup>14</sup> Durch eine persönliche Begegnung mit Bloch im Jahr 1961 entstand eine Freundschaft, die in Moltmanns Tübinger Zeit fortgesetzt wurde.

Die theologische Bewegung hin zur öffentlichen Theologie pflanzte in Moltmann den Wunsch, sich selbst politisch zu engagieren, was er im Rahmen der deutsch-polnischen Gesellschaft tat. Als Vorstandsmitglied der Gesellschaft nahm er an einer Reise teil, die u.a. zum KZ Maidanek fuhr. Der Anblick des ehemaligen Lagers erschütterte ihn zutiefst, bis er ein befreiendes Bild sah:

„Ich wäre damals vor Scham und Schande im Boden versunken und an der Gegenwart des Massenmordes erstickt, wenn ich nicht auf einer der Lagerstraßen plötzlich eine Vision gehabt hätte: Ich sah in die Welt der Auferstehung und sah alle diese toten Männer, Frauen und Kinder auf mich zukommen. Ich weiß seitdem, dass die Geschichte

---

<sup>11</sup> Moltmann, *Weiter Raum*, 66.

<sup>12</sup> A.a.O., 72.

<sup>13</sup> A.a.O., 84.

<sup>14</sup> A.a.O., 84f.

Gottes mit Auschwitz und Maidanek nicht abgebrochen ist, sondern mit den Opfern und mit den Tätern weitergeht. Ohne Hoffnung auf die ‚neue Erde, auf der Gerechtigkeit wohnt‘ (2. Petr 3,13) wäre diese Erde, die Treblinka und Maidanek erlitten hat, unerträglich.“<sup>15</sup>

Moltmann erhielt 1964 eine Berufung an die theologische Fakultät der Universität in Bonn. Er nahm sie in der Überzeugung an, dass die Theologie im Auftrag des Reiches Gottes über das kirchliche Umfeld hinaus in die Gesellschaft, Wissenschaften und Politik reichen sollte. Seine *Theologie der Hoffnung* entstand in dieser Zeit und wurde in zwei Jahren sechsmal aufgelegt, in verschiedene Sprachen übersetzt, und machte Moltmann innerhalb weniger Jahre international bekannt.<sup>16</sup> Der Durchbruch wurde von den öffentlichen Medien, zuerst in den Vereinigten Staaten, dann aber auch in Deutschland aufgegriffen und schien den Kairos der Zeit zu erfassen. Die Thematik der hoffnungsvollen Weltveränderung öffnete Moltmann Türen zum christlich-marxistischen Dialog.

Nach einer einjährigen Gastprofessur an der Duke Divinity School in den USA, kehrte Moltmann zurück nach Deutschland an die theologische Fakultät in Tübingen. Die Ermordung Martin Luther King's und die Studentenunruhen 1968 prägten das damalige Universitätsklima. Die Bekanntschaft mit dem katholischen Rahnerschüler Johann Baptist Metz führte zur politischen Theologie, die für sie nicht „eine Politisierung der Theologie“, sondern eine „Theologie mit dem Gesicht zur Welt“ sein sollte, und aus dem „Erschrecken über das Versagen der Kirchen und der Theologen angesichts der deutschen Menschheitsverbrechen“ hervorging.<sup>17</sup>

Die Tiefen von Moltmanns Kriegserfahrungen bildeten den Hintergrund für *Der gekreuzigte Gott* (1972), in welchem Moltmann auf sein altes Anliegen aufgriff, eine *theologia crucis* in der Inspiration durch den jungen Luther zu betreiben. „[D]ie traditionelle Auslegung von Sünde, Opfer und Gnade hatte nicht die Tiefen meiner Todeserfahrungen erreicht. Ich blieb unerlöst.“<sup>18</sup> Die Verbindung zwischen seinen Kriegsleiden und Golgatha taten sich ihm auf und er erkannte die Gegenwart des Gekreuzigten in seinen Leiden. Die tiefe des Leidens Gottes an und mit der Welt war die „Unterseite“, welche die „Oberseite“ des Gottes der Hoffnung ergänzte und diese

---

<sup>15</sup> A.a.O., 89f.

<sup>16</sup> Vgl. a.a.O., 104.

<sup>17</sup> A.a.O., 157.

<sup>18</sup> A.a.O., 185.

Hoffnung vor einem Triumphalismus und naivem Fortschrittsglauben schützen sollte.

Durch viele Reisen vertrat Moltmann seine Theologie auf internationaler Bühne. Auf einer Konferenz der Befreiungstheologen in Mexico City 1977 wurde Moltmann aber als „bourgeois Theologen und Theologen des US-Imperialismus“ beschimpft, vermutlich aufgrund seines Schriftwechsels mit Miguez Bonino, in dem er den „Seminar marxismus“ und die „Revolutionsrhetorik“ des Befreiungstheologen kritisiert hatte.<sup>19</sup> Auf dieser Konferenz kam ihm die Erkenntnis: „Ich kann diese Befreiungsbewegungen unterstützen, von ihnen lernen, aber meine Existenz ist nicht in ihnen,“ was ihn dazu bewegte, sich auf sein „ordinäres Geschäft“ der systematischen Theologie zu konzentrieren.<sup>20</sup>

Das „neue trinitarische Denken“ führte zur Reihe der Systematischen Beiträge zur Theologie, welche mit einer sozialen Trinitätslehre *Trinität und Reich Gottes* (1980), begann und sich mit einer ökologischen Schöpfungslehre *Gott in der Schöpfung* (1985), einer Christologie *Der Weg Jesu Christi* (1989), einer Pneumatologie *Geist des Lebens* (1991) und einer Eschatologie *Das Kommen Gottes* (1995) fortsetzte. Diese Wendung war zur Enttäuschung mancher geworden, die von Moltmann eine *Ethik der Hoffnung* erwartet hatten, welche er schließlich 2010 veröffentlichte.<sup>21</sup>

Moltmanns theologische Methode war als Teilnahme am „intensive[n] Gespräch der Theologen in Vergangenheit und Gegenwart“ mit eigenen „Vorschlägen“ konzipiert.<sup>22</sup> Er versuchte unter der Wahrnehmung des eigenen theologischen Standorts ein ökumenisches Gespräch zu führen, das sensibel für die „Stimme der Unterdrückten“ war und diese in einen „wahrheitssuchenden Dialog“ in Gemeinschaft und in Freiheit einbezog.<sup>23</sup>

Die Pneumatologie, die Moltmann 1991 als *Geist des Lebens* veröffentlichte, erwuchs aus einer neuen Wahrnehmung der Verbindung zwischen Spiritualität und Vitalität, welche zu einer neuen Kultur des Lebens führen sollte. Moltmann nannte sie eine „Spiritualität der wachen Sinne“, in der die geschaffene Welt, Mensch und

---

<sup>19</sup> A.a.O., 219f.

<sup>20</sup> Moltmann, *Wie ich mich geändert habe*, 29.

<sup>21</sup> Moltmann, *Ethik der Hoffnung*, 13.

<sup>22</sup> A.a.O., 274. Kursiv im Original.

<sup>23</sup> Ebd.

Natur sinnlich Gottes Lebensfreude und seine lebenserneuende Kraft vermitteln. Dieses Werk eröffnete einen Dialog mit Theologen der Pfingstbewegung und einem vertrauensvollen Kontakt mit dem koreanischen Pastor der Yoidoo Full Gospel Church, Yonggi Cho.<sup>24</sup>

Jürgen Moltmann wurde 1994 von seiner Professur an der Theologischen Fakultät der Universität Tübingen emeritiert, wonach er sich weiterhin als Vortragsredner und Schriftsteller engagierte. Von ihm sind u.a. ein Werk über seine theologische Methode erschienen, *Im Ende – der Anfang* (2003), die lang erwartete *Ethik der Hoffnung* (2010) und neuerdings, *Hoffnung für eine unfertige Welt*, (2016). Jürgen Moltmann wurde am 8. April 2016 neunzig Jahre alt. Er gilt als einer der einflussreichsten Theologen seiner Generation, der die theologische Landschaft Deutschlands und der Welt geprägt hat. Im Urteil R. Bauckhams „Moltmann combines a creative faithfulness to the central themes of biblical and historical Christianity with a critical and praxis-oriented openness to the realities of the modern world.“<sup>25</sup> Was seine Eschatologie im Einzelnen beinhaltet und welche Auswirkungen sie für die christliche Ethik hat, werde ich im ersten und zweiten Hauptteil dieser Arbeit ausführen.

### **3. Erster Hauptteil: Die Eschatologie Jürgen Moltmanns**

In diesem Teil der Arbeit untersuchen wir die Schwerpunkte von Moltmanns Eschatologie. Dazu gehört eine Einordnung in die eschatologischen Entwicklungen des 20. Jahrhundert, die Anknüpfung an die jüdische Tradition, seine Zeitdeutung, die Zentralität der Auferstehung Jesu, den Chiliasmus, die Parusie, das Jüngste Gericht und schließlich sein Verständnis der neuen Schöpfung.

#### **3.1 Der eschatologische Ansatz Moltmanns**

Während das 19. Jh. einen zwiespältigen Umgang mit der Eschatologie aufweist, der zum einen Darstellungen „im engsten Anschluss an Bibel und Tradition“ und zum anderen eine große Zurückhaltung in Bezug auf eschatologische Aussagen erkennen lässt (Schleiermacher: „Wir wissen nichts von den ‚letzten Dingen.‘“), hat das 20. Jh.

---

<sup>24</sup> A.a.O., 335.

<sup>25</sup> Bauckham, Moltmann, in: New Dictionary of Theology, 440.

„die Wahrnehmung eschatologischer Bedingtheit des christlichen Glaubens insgesamt fast überschwemmt.“<sup>26</sup> Moltmann lässt in seiner Eschatologie, *Das Kommen Gottes* (1995), diese historische Entwicklung Revue passieren und setzt sich mit ihr auseinander.

Moltmann beobachtet eine problematische Verzeitlichung der Eschatologie, die versucht die Geschichte auf einer Zeitachse zu begreifen. „Nimmt man als Kategorie für ‚die letzten Dinge‘ die gegenwärtige und zukünftige *Zeit* an, dann wird es schwierig, sie gegen die Vergänglichkeit der Zeit zu behaupten.“<sup>27</sup> Gehört die Eschatologie diesem Zeitlauf an, dann ist sie auch der Vergänglichkeit unterworfen. Das Neue, das sie bringt, wird irgendwann veralten. Mit einer zeitlinearen Vorstellung von Zukunft mit den Begriffen ‚jetzt schon‘ und ‚noch nicht‘ kann „Eschatologie überhaupt nicht erfaßt, sondern nur aufgelöst werden.“<sup>28</sup> Die ersten, die dieser Vorstellung erlagen, waren die Vertreter der ‚prophetischen Theologie‘ des 17. Jh., welche die Prophetie als vorweggenommene Geschichte, in der die bereits eingetroffenen Prophetien als Bürgen für die noch ausstehenden Prophetien fungierten, verstand. Moltmann wehrt sich hier gegen die Voraussetzung, „daß Geschichte und Eschatologie, erfahrene Gegenwart und vorausgegangene Zukunft auf ein und derselben Zeitlinie liegen.“<sup>29</sup>

Albert Schweitzers Arbeit weist die gleiche Problematik auf. In seiner ‚konsequenten Eschatologie‘, nach der Jesus das Kommen des Reiches Gottes erwartete und das Leben seiner Jünger vorbehaltlos auf dieses Ereignis ausrichtete, sieht Schweitzer eine Reihe an Enttäuschungen für die Jünger. Diese führten zu einer Umgestaltung des Glaubens, die die ethischen Vorstellungen in den Vordergrund rückten und die eschatologischen Hoffnungen verschwinden ließen. Die Zukunft wird als ein ständiges Weiterlaufen vorgestellt, welche durch den sittlichen Fortschritt eine bessere Welt hervorbringen wird.<sup>30</sup>

Oscar Cullmanns heilsgeschichtliche Theologie gründet die Eschatologie auf eine ebenso falsche Vorstellung von Zeit. Cullmann kontrastiert sein Verständnis der biblischen als linearen Zeit mit dem zyklischen Zeitverständnis der Heiden. Die

---

<sup>26</sup> Ratschow, Eschatologie (TRE), 334.

<sup>27</sup> Moltmann, *Kommen Gottes*, 22.

<sup>28</sup> A.a.O., 23. Vgl. auch Moltmann, Antwort auf die Kritik, 207f.

<sup>29</sup> Moltmann, *Kommen Gottes*, 23f.

<sup>30</sup> Vgl. a.a.O., 25f.

Menschheit durchläuft verschiedene heilsgeschichtliche Epochen, die sich immer mehr auf Christus zuspitzen. Christus wird als Zeitmitte verstanden, nach dessen Sieg die entscheidende Schlacht geschlagen wurde und man nun täglich der Parusie Christi näher kommt. Nach Christus weitet sich die heilsgeschichtliche Linie wieder auf die Gemeinde und letztendlich die gesamte neue Schöpfung aus. Moltmann kritisiert die heilsgeschichtliche Theologie als dem aufklärerischen Denken behaftet, das aus Gott einen Uhrmacher und Pläneschmied macht, dessen Welt nach fixem Plan abläuft.<sup>31</sup> Das Statische am heilsgeschichtlichen Entwurf stößt Moltmann negativ auf, weil es Gott ins Schema der Zeit presst, seine Souveränität behindert und Chronos zum eigentlichen Herrscher macht. So beteuert er: „Nicht der ‚jüngste Tag‘ bringt die Parusie Christi, sondern die Parusie Christi bringt den ‚jüngsten Tag‘.“<sup>32</sup>

Nicht nur die Verzeitlichung der Eschatologie, sondern auch die Verewigung derselben stellt für Moltmann ein Problem dar. Das Problem der ausbleibenden Parusie Christi löste Karl Barth in seiner *Römerbriefauslegung* 1922 mit der These, dass die Ewigkeit in die Zeit hinein bricht, ihre quantitative Erfassung irrelevant und sie qualitativ unendlich macht.<sup>33</sup> „Unvergleichlich steht der ewige Augenblick allen Augenblicken gegenüber, gerade weil er aller Augenblicke transzendentaler Sinn ist.“<sup>34</sup> Barths Lehre von der Endzeit steht damit nicht unter dem Vorzeichen von Gegenwart und Zukunft, sondern in der Dialektik von Ewigkeit und Zeit. Später relativierte Barth seine starke Betonung des ewigen Augenblicks und stellte fest „daß ich nun wohl mit der Jenseitigkeit des kommenden Reiches Gottes, aber gerade nicht mit seinem Kommen als solchem ganzen Ernst zu machen mich getraute.“<sup>35</sup> Der moderne Zeitbegriff wurde durch die Zeit-Ewigkeits-Dialektik letztlich nicht berührt.

In Rudolf Bultmanns Theologie werden die eschatologischen Aussagen der Bibel existential aufgefasst. Nicht die Zukunft ist wichtig, sondern die Gegenwart, in die die Ewigkeit hinein brechen kann. Das Kerygma stellt den Menschen vor das Absolute, Ewige und befreit ihn von seiner Vergangenheit. Das ewige Leben ist für Bultmann präsentisch (vgl. Joh 5,24), nicht futurisch zu verstehen. Die Frage der Zukunft nimmt keinen Raum ein, denn dadurch könnte man „den gegenwärtigen

---

<sup>31</sup> Vgl. a.a.O., 29.

<sup>32</sup> Ebd. Zu einer Kritik an Cullmann vgl. auch Bauckham, *Time and Eternity*, 177-183.

<sup>33</sup> Vgl. Moltmann, *Kommen Gottes*, 30.

<sup>34</sup> Barth, *Der Römerbrief*, München 1922, 482 zitiert in Moltmann ebd.

<sup>35</sup> Barth, *KD II/1*, 716 zitiert in Moltmann a.a.O., 34.



Kairos“ versäumen.<sup>36</sup> Das Problem der Parusieverzögerung löst sich bei Bultmann in Nichts auf. Moltmann kritisiert hier die Verengung des Menschen auf seine individuelle Existenz und sein Verhältnis zu sich selbst. Die unbeantwortete Frage nach der Zukunft der Welt lässt eine Lücke klaffen, denn die Welt existiert weiter und die Menschen wollen wissen, wie es mit dieser Welt weitergeht, an der sie Teil genommen haben. Moltmann fasst zusammen: „Christliche Eschatologie lehrt nicht nur Hoffnung für die ‚Seele‘, das war das frühere Wort für ‚Existenz‘, sondern auch für die Gemeinschaft, nicht nur für die Kirche, sondern auch für Israel, nicht nur für die Menschen, sondern auch für den Kosmos.“<sup>37</sup> Schließlich macht Moltmann geltend, dass die präsentische Eschatologie des ewigen Augenblicks gar nicht so neu war, sondern früher lediglich Mystik genannt wurde.

Die aus der Ablehnung der Verzeitlichung und der Verewigung der Eschatologie entstehenden Aporie löst Moltmann durch seine Eschatologie des kommenden Gottes. Der Eschaton ist die ‚Zukunft und *An-kunft* Gottes‘ und der *adventliche* Zukunftsbegriff ist der, der das Futur der selbstlaufenden Zeit und die zeitlose Ewigkeit durchbricht. Die biblischen Schriften zeigen wie der prophetische Ruf zur Umkehr die Zeit neu qualifiziert und neue Wege öffnet. „Umkehr und Wiedergeburt zu einem neuen Leben verändern die Zeit und die Zeiterfahrung, denn sie vergegenwärtigen das Letzte im Vorletzten, die Zukunft der Zeit mitten in der Zeit.“<sup>38</sup>

Die biblischen Hinweise auf einen *kommenden* Gott sind häufig.<sup>39</sup> Off 1,4 verkündet die Botschaft eines Gottes „der da war, und der da ist, und *der da kommt*“ – die verbale Struktur wird aufgebrochen und das statische ‚sein‘ durch ein dynamisches ‚kommen‘ ersetzt. Gott ist in Bewegung auf die Welt zu. Der Gott des Exodus ist der Gott des Aufbruchs in eine neue Zukunft. Er stellte sich seinem Volk durch Mose als „Ich bin, der ich bin“ bzw. „Ich werde sein, der ich sein werde“ vor, einem Namen mit Zukunftstendenz (Ex 3,14). Moltmann deutet die Anbetung der Seraphim, „Alle Lande sind seiner Herrlichkeit voll“ (Jes 6,3) als Verheißung, die auf den Tag des Herrn hinweist. Auch Jes 35,4; 40,3; 60,1 reden vom kommenden Gott zum Heil seines Volkes. Mt 4,17 und Mk 1,15 sprechen von der erfüllten Zeit der göttlichen

---

<sup>36</sup> Moltmann, a.a.O., 37.

<sup>37</sup> A.a.O., 38.

<sup>38</sup> A.a.O., 39. Der Bußruf des Jona mag dafür als Illustration dienen.

<sup>39</sup> Vgl. a.a.O., 40ff.

Zukunft, wegen der die Menschen umkehren sollen. Die persönlichen Auswirkungen dieser Zukunft nennt 1 Joh 3,2: „Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden, wenn es aber erscheinen wird, werden wir ihm gleich sein, denn wir werden ihn sehen, wie er ist.“ Die Parusie Christi bringt „ein Werden ohne Vergehen, ein Werden zum bleibenden Sein in der kommenden Gegenwart Gottes.“<sup>40</sup>

Die neue Zukunft muss mit *Advent* und nicht mit *Futur* beschrieben werden, wenn die Zeit ihre innere Dynamik behalten soll und sich nicht zu einer selbständigen Wirklichkeit, die jedes Neue wieder veralten lässt, entwickeln soll.<sup>41</sup>

Dieses kommende Neue bezeichnet Moltmann in Anlehnung an Bloch als die ‚Kategorie Novum‘. Während diese Kategorie für die griechische Gottesvorstellung völlig inkompatibel ist, sieht Moltmann darin das Besondere der „messianischen Religionen biblischen Ursprungs“, was ihnen ihre Zukunftsoffenheit für das gibt, was Gott in Antwort auf seine Verheißungen noch tun wird (vgl. Jes 43,18f.).<sup>42</sup> Gott ist der Bringer der neuen, von seinem Volk ersehnten Zukunft. Er wird Neues – *creatio nova* – schaffen, eine *creatio ex vetere* analog zu seiner ursprünglichen *creatio ex nihilo*. Dieses Neue hat zwei wichtige Eigenschaften. Erstens steht es in Diskontinuität zum Alten, weil der Tod Christi und das Mit-Christus-Sterben ein Ende und Neuanfang setzt, welcher durch die Taufe symbolisiert wird. Zweitens steht es in Kontinuität zum Alten, denn es ist der *Gekreuzigte*, der auferstanden ist, sowie es auch *diese* Leiber sind, die in der Auferstehung der Toten verwandelt werden werden (1 Kor 15,33).

Moltmann wehrt sich dagegen, die Definition von Eschatologie als dem „Ende aller Dinge“ mit den dazugehörigen Assoziationen von Weltuntergang zu übernehmen.<sup>43</sup> Vielmehr sieht er in der Eschatologie die Verheißung auf das Neue, was Gott schaffen wird, einen neuen Anfang für die gesamte Schöpfung und die Hoffnung, die diese Zukunft jetzt schon in die Gegenwart bringt. Darüber hinaus bemüht er sich um eine integrierende Eschatologie, die das zusammen bringt, was seines Erachtens oft auseinander fällt – die „sog. Individualeschatologie und Universaleschatologie, Eschatologie der Geschichte und Eschatologie der Natur,“ damit die Eschatologie für

---

<sup>40</sup> A.a.O., 42.

<sup>41</sup> Für eine ausführlichere Diskussion von Futur und Advent vgl. Punkt 3.5 *Hoffnungsbild: Die Zeit*.

<sup>42</sup> A.a.O., 44.

<sup>43</sup> A.a.O., 11f.

die Gegenwart ihre „lebenserneuernde und weltverändernde Kraft“ behält und nicht zu einer „gnostischen Erlösungssehnsucht im Jammertal dieser Welt“ verkommt.<sup>44</sup> Dieses Grundanliegen durchzieht *Das Kommen Gottes*, aber tritt auch markant in Moltmanns Christologie hervor: „Als ‚eschatologisch‘ bezeichnen wir die kommende Welterlösung, die im messianischen Friedensreich der Völker und in der Vollendung der Schöpfung zum Reich der Herrlichkeit liegt.“<sup>45</sup> Diese Welterlösung lässt sich biblisch nicht auf dem Weg einer evolutionären, teleologischen *Weltentwicklung* denken – wie es etwa Teilhard de Chardin oder Karl Rahner tun – sondern steht in Diskontinuität zu ihr. „Die Auferweckung der Toten, die Aufsammlung der Opfer und das Aufsuchen der Verlorenen bringen eine Welterlösung, die keine Evolution erreichen kann.“<sup>46</sup>

Von außen betrachtet wird das Besondere an Moltmanns eschatologischen Ansatz darin gesehen, dass er die Eschatologie nicht auf die üblichen *loci* der letzten Dinge beschränkt, sondern „den ganzen Lauf der Geschichte, der sich auf dieses Ende zubewegt, mit berücksichtig[t]“ – inklusive der Hoffnung auf dieses Ziel.<sup>47</sup>

### **3.2 Anknüpfung an die jüdische Tradition**

Die Lektüre von Moltmanns Werken lässt schnell eine Verpflichtung gegenüber modernem und älterem jüdischen Gedankengut erkennen. Die aufgegriffenen Themen sind vielfältig und werden kritisch rezipiert. Diese Anknüpfung macht eine kurze Behandlung einiger seiner Inspirationsquellen unerlässlich. Wir betrachten seine Betonung des Messianischen, seine Verbindung zu jüdischen Denkern, seine Hoffnung auf das Heil Israels, seine Aufnahme der *praeparatio messianica* und abschließend seine Prägung durch Ernst Bloch.

Moltmann betont in seiner Christologie die jüdischen Wurzeln des Messiasgedankens und der Messiaserwartung in der hebräischen Bibel. Die Messias Hoffnung des Volkes Israel entstand nach Martin Buber aus zwei historischen Diskrepanzen: 1) Der gesalbte König ist zur Aufgabe, die Königsherrschaft Gottes zu vermitteln, nicht imstande. Es entsteht eine Diskrepanz zwischen der Hoffnung auf den Gerechtigkeit übenden König und der Realität der Könige Israels. Aus ihr wird

---

<sup>44</sup> A.a.O., 15.

<sup>45</sup> Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 90.

<sup>46</sup> A.a.O., 327.

<sup>47</sup> Schwarz, *Eschatologie (ELThG)*, 545.

die Messias Hoffnung geboren. „Die Geschichte der Könige ist die Geschichte des Nichtverwirklichens der Salbung durch die Gesalbten. Daraus allein ist die Entstehung des Messianismus, der Glaube an den Gesalbten, der die Salbung erfüllen wird, zu erfassen.“<sup>48</sup> 2) Aus der Erinnerung an den Exodus entsteht eine Hoffnung auf ein Retterkönigtum, das im Namen Gottes ausgeübt wird und die Befreiung der Elenden und die Aufhebung der Unterdrückung bedeutet, weil Gott weiterhin der Gott des Exodus ist. Diese Diskrepanzen und Hoffnungen ließen in Israel einen historisch einmaligen Glauben entstehen, der zum nach vorne gerichteten, linearen Zeitbegriff führte, ja der überhaupt erst Geschichte als solche möglich machte. Die jüdische Hoffnung auf die Alleinherrschaft Gottes hat für J.Taubes „den Lebenskreis der ewigen Wiederkehr, in dem die Völker leben, durchbrochen und die Welt überhaupt erst als ‚Geschichte‘ erschlossen.“<sup>49</sup> Damit ist das jüdische Volk „der Gärungsstoff, der erst eigentlich Geschichte schafft“, und eine Kultur ermöglicht, die nicht nur an die Rhythmen der Natur angeglichen ist, sondern sich in Bewegung auf das Ziel der Durchsetzung der Alleinherrschaft Gottes begreift. Es folgt die Einsicht S. Mowinckels, „Israel’s conception of God as the God of history is the root of eschatology.“<sup>50</sup>

Für Moltmann sind die biblischen Prophezeiungen, die dieser Messias Hoffnung ihre Konturen geben, von großer Bedeutung. Die messianische Herrschaft wird ein Friedensreich sein, in dem die Schwerter zu Pflugscharen gemacht werden (Jes 2,1-5; Mi 4,1-5); sie spielt sich nicht im Jenseits ab, sondern in einer messianischen Vision zukünftiger Geschichte. Die Gestalt des Messias ist die eines neuen David, der Gerechtigkeit bringt, dessen Reich ewig bestehen wird und auf dem der Geist Gottes ruhen wird (Jes 7,14f; 9,1-7; 11).<sup>51</sup> Dieser Messias König Israels wird dann zum Menschensohn der Völker, der als Anführer der messianischen Gemeinde alle Herrschaft über die grässlichen Weltreiche aus dem Meer der Völker übernehmen wird (Dan 7). Moltmann differenziert zwischen der *messianischen Zukunft*, die auf das Ende der Geschichte abzielt und sich primär auf dem jüdischen Hoffnungshorizont abspielt und der *eschatologischen Zukunft* der ganzen Geschichte, zwischen den letzten Tagen und dem neuen ewigen Äon. „Mit dieser Unterscheidung

<sup>48</sup> M.Buber zitiert in Moltmann, Der Weg Jesu Christi, 24.

<sup>49</sup> J.Taubes, Abendländische Eschatologie (1947), zitiert in Moltmann, Das Kommen Gottes, 60f.

<sup>50</sup> S.Mowinckel, He that Cometh, Oxford 1956, zitiert in Moltmann, Der Weg Jesu Christi, 25.

<sup>51</sup> Vgl. Moltmann, Der Weg Jesu Christi, 26.

von messianisch und eschatologisch lassen sich dann auch der besondere Trägerkreis der Messiashoffnung in Israel: dem Rest Israels oder den Armen Israels, und der allgemeine Kreis der Menschensohnerwartung: alle Menschen, die Menschheit, unterscheiden und aufeinander beziehen.<sup>52</sup> Moltmann versucht die jüdische Hoffnung auf den Messias mit der christlichen Hoffnung auf den in Christus erkannten Messias so in Beziehung zu setzen, dass sowohl die christliche Überzeugung als auch die jüdische Sensibilitäten gewahrt bleiben. Das jüdische Nein zu Jesus als dem Messias ist zu respektieren und auf jegliche Form der Judenmission ist zu verzichten.<sup>53</sup>

Die partikulare Hoffnung für Israel stammt aus Römer 11. Er nennt drei Voraussetzungen für sie: 1) Israel hat einen bleibenden ‚Heilsberuf‘ wegen Gottes Treue zu ihm (Röm 11,1.2); 2) es sind die Verheißungen Gottes an Israel, welche durch das Evangelium unter die Völker kommen – die Ausgießung des Geistes auf ‚alles Fleisch‘ ist zunächst *pars pro toto*; 3) Christen sollen in Israel die ‚andere Hoffnungsgemeinschaft‘ erkennen und im Vertrauen auf ihre Errettung (Röm 11,25-26) ihren missionarischen Auftrag an die Völker vollziehen, denn „[g]anz Israel wird selig werden, wenn die Fülle der Heiden zum Heil gelangt ist.“<sup>54</sup> In diesem Sinne geschieht christliche Missionsarbeit in bewusstem Verzicht auf Judenmission und als Hoffnungszeichen *für* Israel.

Die christliche Mission wurde schon unter positivem Vorzeichen von Juden gesehen und Moltmann greift auf diese positive Deutungsmöglichkeit zurück. Maimonides hat im 12. Jh. die Ausbreitung des Christentums als eine *praeparatio messianica* verstanden, die die jüdische Religion nicht beeinträchtigt, sondern als Vorbereitung für die Offenbarung des Reiches des Gottes Abrahams diene.<sup>55</sup> In diesem konziliatorischen Gedanken hofft Moltmann auf einen Weg nach vorne im christlich-

---

<sup>52</sup> A.a.O., 39.

<sup>53</sup> Vgl. Moltmann, *Weiter Raum*, 262. In einer ‚Gemeinsamen Erklärung‘ mit Pinchas Lapide heißt es, „Das Zeugnis des Evangeliums Jesu Christi nimmt gegenüber den Juden nicht die Gestalt der Judenmission an.“

<sup>54</sup> Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 223. Moltmanns Argumentation ist insofern zu hinterfragen, dass Paulus die Treue Gottes zu Israel in Röm 11,1-2 mit seiner eigenen Person als Beispiel begründet. Gott bleibt Israel treu, so Paulus, denn er selbst glaubt durch Gottes gnädige Erwählung an den Messias. Er schlußfolgert nicht, dass er nicht an Jesus als Messias glauben müsse, weil Gott Israel *neben* die Kirche gestellt habe. Er nennt in Röm 11,25f. nicht einen Grund *nicht* an den Messias zu glauben oder auf Mission unter Juden zu verzichten, sondern vielmehr den Grund auf Israels Errettung trotz der Ablehnung eines Teils von Israel zu hoffen.

<sup>55</sup> Vgl. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 19.

jüdischen Dialog: „Kann nicht Israel bei aller Selbstachtung des jüdischen Nein das Christentum als die *praeparatio messianica* der Völker ansehen und damit im Christentum den Weg seiner eigenen Messias Hoffnung zu den Völkern wiedererkennen?“<sup>56</sup> Moltmanns starke Unterscheidung zwischen Israel und den Völkern und sein Verzicht auf Judenmission mutet an der Oberfläche dispensationalistisch an, schöpft jedoch aus ganz anderen Quellen. Er versucht nicht, in der Schrift verschiedene Heilsökonomien zu erkennen und Gottes Heilsplan strukturell nach Zeiten und Ordnungen zu durchleuchten. Seine Ablehnung von Cullmanns heilsgeschichtlichem Zeitverständnis als zu ‚starr‘ macht das deutlich. Vielmehr sucht Moltmann eine Theologie ‚nach Auschwitz‘, die das Judentum vor christlichen Überfällen schützt, die sich erst theologisch und geistesgeschichtlich, dann aber allzu schnell in Gewalt äußern könnten.

Die prägendste Gestalt der jüdischen Tradition für Moltmann ist Ernst Bloch. Der jüdisch-marxistische Philosoph imponierte dem jungen Moltmann mit seinem Werk *Das Prinzip Hoffnung*, welches er in kritischer Auseinandersetzung in sich aufnahm. Moltmann beschrieb seine Begegnung mit dem monumentalen Werk Blochs so: „My first response was to wonder why Christian theology had bypassed the concept of hope for so long that an atheistic philosopher had picked it up and presented it.“<sup>57</sup> Es war nicht die marxistisch gefärbte Utopie, die Moltmann an Blochs Werk faszinierte, sondern vielmehr seine vorwärts-Hoffnung, die zur positiven Umgestaltung der Gegenwart anleitete. Hier schien Moltmann eine Art ‚Seelenverwandtschaft‘ zu erkennen, die eine Parallelhandlung in der christlichen Theologie möglich mache. Doch er stellt auch kritische Rückfragen an Blochs Philosophie, vor allem in Bezug auf die tatsächliche Hoffnung, die sie in letzter Instanz bieten kann. Den ‚Hohlraum‘, den Bloch für die projizierten Gottesvorstellungen der Menschen als Hoffnungsantrieb bewahren will, zerfällt letztlich, wenn die Utopie erreicht wird. Dann aber droht die noch bedrängendere Leere der „Langeweile, Lebensebbe und Absurditätsgefühlen“.<sup>58</sup> Dieser unerfüllten Utopie hält Moltmann die christliche Hoffnung der Auferstehung der Toten entgegen, in der der Tod verschlungen ist in den Sieg, und empfiehlt aus christlicher Zuversicht und Liebe zur Welt den

---

<sup>56</sup> A.a.O., 55.

<sup>57</sup> Moltmann, *Communities of Faith*, 247.

<sup>58</sup> Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, Anhang: ‚Das Prinzip Hoffnung‘ und die ‚Theologie der Hoffnung‘. Ein Gespräch mit Ernst Bloch, 323.

Bildersturm der utopischen Hoffnungsbilder.<sup>59</sup> Moltmann stellt das messianische Denken bei Bloch in den Vordergrund bzw. erkennt darin die Tiefenschicht seines philosophischen Entwurfs gegenüber der marxistischen Oberfläche; „Bloch dachte in einem eigenartigen ‚judenchristlichen‘ Kraftfeld, und das war ihm wohl bewusst.“<sup>60</sup> Bei einem Abendessen 1961 wunderte sich Moltmann über den positiven Ton, mit dem Bloch über die Religion und das Christentum gesprochen hatte und fragte, „Aber, Herr Bloch, Sie sind doch Atheist?“, worauf Bloch mit einem Funkeln in den Augen antwortete, „Ich bin ein Atheist um Gottes willen.“<sup>61</sup>

Moltmann greift zwei Vorstellungen aus der biblisch-jüdischen Gedankenwelt auf, die in seinem Bild der Neuschöpfung besonderes Gewicht erhalten. Die Neuschöpfung ist der *Sabbat* Gottes, seine ewige Ruhe mitten in der vollendeten Schöpfung. Ferner ist sie der Ort der *Schechina* Gottes, seine Einwohnung bei und in seinen Geschöpfen.

Die Einflüsse aus der jüdischen Tradition bereichern die Theologie Moltmanns, was besonders in seiner Theologie der Zeit sichtbar wird. Ihr wenden wir uns als Nächstes zu.

### 3.3 Hoffnungsbild: Die Zeit

„*The future not only ,will be‘ , but also ,is coming‘*.“<sup>62</sup>

Die Zeit ist in Moltmanns Werken ein ewig wiederkehrendes Thema. Sie gibt einen thematischen Überblick über seine Eschatologie als Ganzes und eignet sich deshalb an dieser Stelle behandelt zu werden. Die theologischen Auseinandersetzungen um die Eschatologie im frühen 20. Jh. kreisten maßgeblich um Fragen der Zeitdeutung (3.1) und auch die Aufnahme jüdischen Denkens berührte die Frage nach einem der messianischen Erwartung entsprechenden Zeitbegriffs (3.2). Auch die weiteren zu beleuchtenden Dimensionen seiner Eschatologie, die Auferstehung Jesu Christi, das Chiliasmusverständnis, die Parusie, der Jüngste Tag und die Neuschöpfung, leben aus Moltmanns besonderen Zeitbegriff. Wir knüpfen an seine biblischen

---

<sup>59</sup> Vgl. a.a.O., 334.

<sup>60</sup> Moltmann, *Weiter Raum*, 85. Vgl. auch *Der Weg Jesu Christi*, 48-51.

<sup>61</sup> A.a.O., 84.

<sup>62</sup> Bauckham, *Time and Eternity*, 164.

Beobachtungen an, führen seine Zeittheorie aus und gegen auf seine Kritik an anderen Entwürfen ein.<sup>63</sup>

Dem Anfang der Zeit der Schöpfung geht für Moltmann der *Zimzum*, ein Akt der Selbstbeschränkung Gottes, voraus. Bevor Gott als Ewiger und Allgegenwärtiger etwas außerhalb seiner selbst erschaffen konnte, ein von ihm verschiedenes Gegenüber in Form der Schöpfung, musste er sich selbst einschränken und seiner Schöpfung in sich Raum und Zeit geben. „Im ersten Akt handelt Gott an sich selbst nach innen, bevor er im zweiten Akt aus sich heraustritt und ein anderes schafft.“<sup>64</sup> Dieser Anfang aller Anfänge ist für Moltmann in Gen 1,1 vorhanden, bevor Gott die irdische Zeit mit Abend und Morgen erschuf (vgl. Gen 1,5). Die Schöpfung wird zukunfts offen erschaffen, auf ihre Gott gegebenen Möglichkeiten hin. Sie ist asymmetrisch, auf die Zukunft hin, nicht auf die Vergangenheit ausgelegt. Sie ist gewissenmaßen im Prozess des Werdens begriffen und streckt sich nach Vollendung aus. Trotzdem ist sie nicht einfach als lineare Zeit zu begreifen, die sich in die Unendlichkeit erstreckt, etwa nach dem Modell Newtons der ‚absoluten Zeit‘. Vielmehr ist sie schöpfungsmäßig rhythmisch angelegt in einer kreisenden, jede sechs Tage auf den Sabbat zurückkehrenden Bewegung. Sie schreitet fort und wiederholt sich doch. „Im Rhythmus der sabbatlichen Unterbrechungen der ‚fließenden Zeit‘ schwingt die irdische Schöpfung, die Menschen, die Tiere und die Erde, in der kosmischen Liturgie der Ewigkeit.“<sup>65</sup>

Die gelebte und erlebte Zeit der Schöpfung wird in ihrer „destruktiven Möglichkeit“ durch ihre Vergänglichkeit konstituiert. Der Tod durchbricht den Rhythmus der Zeit und macht die Vergangenheit unwiederbringlich für den Menschen. Die Zeiterfahrung widerspiegelt die ‚Abwesenheit Gottes‘, die Zeit wird etwas Bedrückendes und Bedrohliches: „Dann wird die Zeit als Macht des Alterns und des Todes erfahren.“<sup>66</sup> So ist die Hoffnung des Menschen und die Verheißung des Evangeliums auf eine neue Zeit gerichtet, in der der Tod nicht mehr regiert (Jes 25,8)

---

<sup>63</sup> Vgl. zu diesem Abschnitt, Moltmann, *Kommen Gottes*, IV. §3 Das Ende der Zeit in der Ewigkeit Gottes, 307-325; ders., Antwort auf die Kritik der Theologie der Hoffnung, in: W.-D. Marsch (Hg.), *Diskussion über ‚Theologie der Hoffnung‘*, 210ff.; ders., *Der Weg Jesu Christi*, 354ff.; ders., *Presence*, 579-586; R. Hille, *Zeit u. Ewigkeit*, in: *ELThG*, 2201-2205; B.L. Morgan, *Eschatology for the Oppressed: Millenarianism and Liberation in the Eschatology of Jürgen Moltmann*, 379-393; R. Bauckham, *Time and Eternity*, 155-193; Lee, *Response to ‚Blessing of Hope‘*, 169-170.

<sup>64</sup> Moltmann, *Kommen Gottes*, 310.

<sup>65</sup> A.a.O., 312.

<sup>66</sup> Ebd.



und die Vergänglichkeit des Lebens aufgehoben wird. Wer an Gottes Verheißung glaubt, wird von der Hoffnung auf die Erfüllung, auf die Zukunft Gottes, ausgerichtet. Die jetzige Weltzeit ist nicht das Einzige, nicht einmal das Wichtigste. Der jetzige Äon wird vom zukünftigen Äon überschattet, dem die Zusage Gottes gilt: „Siehe ich mache alles neu“ (Apk 21,5). In den psychologischen Kategorien der Zeiterfahrung heißt das, die Erinnerung an Gottes Verheißung in der Vergangenheit schürt die Erwartungen an Gottes Erfüllung in der Zukunft und definiert darum die gegenwärtige Erfahrung als hoffnungsvolle Zeit.

Das Anliegen, eine angemessene Zukunftsausrichtung bzw. Hoffnung zu gewinnen, durchzieht Moltmanns Eschatologie und charakterisiert sie als zutiefst *ethikbezogen*. In einer Antwort auf die an seine *Theologie der Hoffnung* gerichtete Anfragen erläutert Moltmann seinen Zukunftsbegriff. Das deutsche Wort ‚Zukunft‘ hat zwei Sprach- und Denktraditionen im Hintergrund, die unterschiedliche Aspekte des Wortes hervorheben. Das *futurum*, von lat. ‚fuo‘ und griechisch ‚phyo‘, Substantiv ‚physis‘, bedeutet das, was ‚hervorgebracht wird‘: „Was sein wird, entspringt aus dem ewigen Werden- und Zeugungsprozeß des Seins.“<sup>67</sup> Hier wird die Zukunft durch die Gegenwart verstanden. Das, was sein wird, entsteht aus dem, was da ist. In den mythischen Bildern ist dieser Zeitbegriff die gebierende *mater* und der alles verschlingende *moloch* zugleich. Unerbittlich schreitet die Zeit voran und alles, was sie hervorbringt, vergeht unweigerlich. Der Blick in die Zukunft ist wesentlich eine *Extrapolation* der Gegenwart, es ist Vorhersage ‚aus den Eingeweiden der Gegenwart‘. Doch es gibt eine zweite Bedeutungsstränge des deutschen Begriffs ‚Zukunft‘, nämlich die des *adventus*. Adventus ist wörtlich das, was auf uns zukommt, und entspricht der griechischen ‚parousia‘, also die Ankunft bzw. das Eintreffen von Personen oder Ereignissen. Das Wort hat „durch den messianischen Geist der Propheten und Apostel“ den Ton „adventlicher Erwartung“ erhalten und wird im Neuen Testament für „das Kommen Christi in öffentlicher Herrlichkeit“ verwendet.<sup>68</sup> Die Zukunft in diesem Sinne wird *antizipiert*, nicht extrapoliert. Sie bringt ein Neues mit sich, das nicht aus den Möglichkeiten und Begrenzungen der Gegenwart definiert werden kann. Deshalb ist die Kategorie *Novum* von so großer Bedeutung für Moltmanns Eschatologie.

---

<sup>67</sup> Moltmann, Antwort auf die Kritik, 210. Er nennt E. Brunner, A. Rich und G. Sauter (sic!) als Quellen dieser sprachlichen Unterscheidung.

<sup>68</sup> A.a.O., 211.

Die frühen Christen waren im Sinne des *adventus* eine zukunftsorientierte Gemeinde. Sie waren sich gewiss, dass der jetzige dem Tod verfallene Äon im Scheiden begriffen war und der neue Äon durch das Kommen Christi zum vollen Durchbruch gelangen würde. In diesem Sinne ist für Moltmann die ‚Naherwartung‘ der ersten Christen zu verstehen. „Das Ende aller Dinge ist nahe“ (1 Petr 4,7); „denn das Schema dieser Zeit vergeht“ (1 Kor 7,31); „die Nacht ist vorgerückt, der Tag aber nahe herbeigekommen.“ Er formuliert sein Verständnis in Abgrenzung gegenüber anderen Positionen,

„‚Naherwartung‘ ist keine kalendermäßige Berechnung der Zeitfristen, denn in ihr wird die Zeit nicht als *chronos* verstanden. ‚Naherwartung‘ ist auch keine existentielle Haltung, die in jedem kommenden Augenblick die Ewigkeit erwartet, denn sie versteht die Zeit nicht als *kairos*. Naherwartung ist die Erwartung des Endes dieses zeitlichen und in seiner Zeitlichkeit vergänglichen Äon, also die Erwartung des Zeitendes im Anbruch des neuen Äon, der in Ewigkeit bleibt.“<sup>69</sup>

Die Zukunft ist für die Gegenwart die bestimmende Zeitform für Moltmann. Diesen ‚Vorrang der Zukunft unter den Zeitmodi‘ rührt aus dem ihr eigenen Charakteristikum der *Möglichkeit*. In Anlehnung an Bloch versteht Moltmann die Zukunft als den Bereich des Möglichen, die Vergangenheit als den Bereich des Wirklichen und die Gegenwart als die Schnittstelle, an der die eine zur anderen wird.<sup>70</sup> In diesem Sinne ist die Zeit asymmetrisch, denn Zukunft und Vergangenheit sind sich wesensmäßig ungleich, so wie Erwartung und Erinnerung nicht dasselbe sind.

Die Parusie Christi bringt eine Veränderung der Zeit mit sich, die Moltmann nicht näher definieren möchte. „Mit der Parusie Christi und seines Reiches aber wird nicht nur alles anders in der Zeit, die Zeit selbst wird anders. Die Gesamtsituation der Welt selbst wird verändert.“<sup>71</sup> Denn die Zeit bekommt ihre je eigene Qualität durch das, was in ihr geschieht, und diese durch die Anwesenheit Christi charakterisierte „Zeit des Messias“, in der die „Lebendigmachung der sterblichen Leiber“ (Röm 8,11) sich ereignet, ist nicht in gleicher Weise von der Vergänglichkeit heimgesucht.

Die Vollendung der Welt und die Wiederbringung aller Dinge geschieht für Moltmann allerdings nicht *in* der Zeit, sondern bedeutet das *Ende* der geschichtlichen Zeit. So wie die geschichtliche Zeit einen konkreten Anfang hatte, hat sie auch ein konkretes Ende. Dieses Zeitende nennt er den ‚eschatologischen Augenblick‘, der

---

<sup>69</sup> Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 179.

<sup>70</sup> Vgl. Moltmann, *Kommen Gottes*, 315.

<sup>71</sup> A.a.O., 225.

„Atom der Ewigkeit“ in Anlehnung an 1 Kor 15,52: ἐν ἁτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ.

Es ist der Moment der Auferstehung der Toten, der jüngste Tag, der geheimnisvolle Übergang von der Zeit in eine bestimmte Art von Ewigkeit, die Moltmann anhand des altkirchlichen Begriffs *Aion*, *Aevum* erläutert.

„[Die Ewigkeit der neuen Schöpfung] ist nicht die absolute Ewigkeit Gottes selbst, sondern die relative Ewigkeit der neuen Schöpfung, die an der absoluten Ewigkeit Gottes teilhat... Nicht um eine *wesentliche Ewigkeit*, sondern um eine *mitgeteilte Ewigkeit*, die in der Teilnahme an der wesentlichen Ewigkeit Gottes besteht, geht es.“<sup>72</sup>

Die Engel leben in dieser äonischen Zeit, die jetzt noch der unsichtbaren Sphäre des Himmels eigen ist, dann sich aber auf die gesamte neue Schöpfung ausdehnen wird. Das Ende der Zeit ist nicht ein abrupter Schluss, sondern ein Übergang von der geschichtlichen Zeit in die äonische Zeit. Moltmann sieht dies in den Worten des mächtigen Engels aus Apk 10,6 angekündigt, die er häufig zitiert: χρόνος οὐκέτι ἔσται.<sup>73</sup> Er identifiziert die ‚siebte Posaune‘ der Offenbarung mit der von Paulus genannten (1Kor 15,52) als die Vollendung des Geheimnisses Gottes in der neuen Schöpfung. „*Chronos* bedeutet in diesem Zusammenhang zunächst die ‚Zeit der Geschichte‘, in der die Propheten das kommende Geheimnis Gottes verkündigt haben, dann aber auch die ‚Zeit der Schöpfung‘, die aus der Ewigkeit des Schöpfers entsprungen ist.“<sup>74</sup> Mit diesem Zeitende bzw. mit dem Beginn der äonischen Zeit für die gesamte Schöpfung geht die Auferstehung *der* Toten (nicht zu verwechseln mit der Auferstehung *aus den* Toten, s. 3.4) einher. Diese geschieht an allen Menschen zugleich und steht insofern allen geschichtlichen Zeiten *gleichzeitig* gegenüber. Der letzte Tag steht allen anderen Tagen *quer* gegenüber, denn die Auferstehung der Toten geschieht *diachron*; die gesamte Geschichte wird ‚aufgerollt‘ und mit der Ewigkeit in Syntonie gebracht.

„Weil... die Auferweckung der Toten diachron alle Toten von den ersten bis zu den letzten Menschen erfaßt, gibt es dann eine Reversion der hier irreversiblen Zeit. In der ‚Wiederbringung aller Dinge‘ kehren auch alle Zeiten wieder und werden verwandelt und verklärt in den Aion der neuen Schöpfung aufgenommen.“<sup>75</sup>

---

<sup>72</sup> Moltmann, *Kommen Gottes*, 308; ders., *Der Weg Jesu Christi*, 354. Zur Ergänzung Hille: „Die spätere röm.-kath. Dogmenbildung hat, um die ontologische Einzigartigkeit der Ewigkeit Gottes zu wahren, seine *aeternitatis* vom *aevium* des Lebens der Engel und der geistbegabten Seelen deutlich abgehoben.“ Diese dogmatische Begriffsunterscheidung lässt sich durch 1Tim 6,16 begründen und bringt Klarheit in die Sprache.

<sup>73</sup> Zur Besprechung der Exegese dieses Verses vgl. 7.1.

<sup>74</sup> Moltmann, *Kommen Gottes*, 308.

<sup>75</sup> A.a.O., 324. Zur Problematik dieses Gedankens ohne eine vollentwickelte Kategorie der Erlösung vgl. M.Volf, *After Moltmann*, 248-251.

Wie soll man sich die äonische Zeit vorstellen? Moltmann füllt den Begriff als das intensive Leben, das Anteil an der Lebensfülle Gottes teilhat. Hat die Trennung von Gott als Quelle des Lebens zur Vergänglichkeit und Tod geführt, so bedeutet nun seine uneingeschränkte Gegenwart in der Schöpfung die völlige Fülle des Lebens. Die Ewigkeit Gottes definiert Moltmann nicht negativ gegenüber der Zeitlichkeit der Schöpfung, sondern eben als „die Fülle des schöpferischen Lebens“.<sup>76</sup> Damit kann er das Verständnis von der Ewigkeit Gottes aus den dialektischen Gegendefinitionen (etwa: ewig als ‚nicht zeitlich‘; zeitlich als ‚nicht ewig‘) herausheben und es mit positivem Eigengehalt füllen. Ähnlich formuliert auch R. Hille: „Wenn Gott z.B. in Jes 40,28; Röm 16,26 u.a. als der „Ewige“ gepriesen wird, so ist mit diesem Attribut nicht lediglich die zeitüberlegene anfangs- und endlose Dauer seiner Existenz gemeint, sondern seine unbegrenzte Lebensfülle, die ihm als Schöpfer, Erhalter, und Vollender der Welt zukommt.“<sup>77</sup> Die äonische Zeit denkt Moltmann nun nicht mehr als Zeitpfeil, sondern als *Zeitkreis*. In diesem Sinne kann er sie ‚reversible Zeit‘ nennen, den in ihr vergeht nichts. Das Leben ist nicht vergänglich, sondern schöpft ständig aus der Fülle Gottes. „In den aionischen Kreisläufen der Zeit regeneriert sich das geschöpfliche Leben unablässig aus der allgegenwärtigen Quelle des Lebens aus Gott.“<sup>78</sup>

Die Vollendung der Schöpfung in der äonischen Zeit ist der Sabbat der Schöpfung. Sie kommt nach der Zeit der Geschichte zur Ruhe und wird von ihm erfüllt. Entsprechend wartet die Schöpfung auf die Schechina Gottes, mit der er die Zeitlichkeit der Zeit mit seiner Ewigkeit ausfüllt und sie zur ‚ewigen Zeit‘ macht. Die geschichtliche Zeit ist auf die Zukunft hin ausgerichtet, denn sie „ist für die Einwohnung ihres Schöpfers geschaffen und darum unvollendet, so lange sie nicht zur Heimat Gottes geworden ist.“<sup>79</sup> In der Neuschöpfung geschieht eine Perichorese von Zeit und Ewigkeit. Die geschichtliche Zeit wird von der Schechina Gottes bewohnt und somit in die äonische Zeit, die von Ewigkeit durchdrungene Zeit, verwandelt.<sup>80</sup>

---

<sup>76</sup> A.a.O., 310.

<sup>77</sup> Hille, *Zeit u. Ewigkeit* (ELThG), 2202.

<sup>78</sup> Moltmann, *Kommen Gottes*, 324. Moltmann ist seiner Schreibweise des Wortes äonisch/aionisch nicht einheitlich.

<sup>79</sup> A.a.O., 311. Eine gewisse Ähnlichkeit zu Hegels Geschichtsentwurf fällt auf. Sicouly bemerkt, dass Hegel einer der von Moltmann am häufigsten zitierten Philosophen ist, *Schöpfung und Neuschöpfung*, 153.

<sup>80</sup> Vgl. a.a.O., 325.

Auf dem Hintergrund von Moltmanns Theologie der Zeit lässt sich seine Kritik an anderen Auffassungen der Zeit nachvollziehen. Moltmann kritisiert Bengels prophetisch-geschichtliche Bibelauslegung, die ein göttlichen Heilsplan in der Weltgeschichte ablaufen sieht, gleich den astronomischen Uhren, die von seinem Schüler Ph.M. Hahn gebaut wurden.<sup>81</sup> Seine Kritik bringt er so auf den Punkt: „Die Bibel ist das Buch der Verheißung Gottes, nicht der göttlichen Vorsehung. Aus ihr folgt eine geschichtliche Theologie in Zeugnis, Anfechtung, Kampf und Leiden, nicht eine spekulative Theologie der Universalgeschichte und des göttlichen Heilsplans.“<sup>82</sup>

Wir wenden uns als nächstes dem für Moltmann so zentralen Thema der Auferstehung Jesu Christi zu.

### **3.4 Hoffnungsbild: Die Auferstehung Jesu Christi**

„Mit der Auferstehung Christi steht und fällt in der Tat der christliche Glaube.“<sup>83</sup>

Keiner, der sich mit Jürgen Moltmann beschäftigt, kann an seinem Auferstehungsverständnis vorbei kommen. Es gehört zu den am ausführlichsten behandelten Themen seiner Theologie und markiert einen Nexus seines theologischen Denkens seit der Veröffentlichung seiner *Theologie der Hoffnung*. In diesem Abschnitt werden wir sehen, wie Moltmann das biblische Hoffnungsbild der Auferstehung historisch aus den neutestamentlichen Texten herausarbeitet, wie er es theologisch gegenüber dem modernen Geschichtsverständnis und anderen systematischen Entwürfen entwickelt und welche Gestalt seine eigene Auferstehungslehre hat.

Der historische Befund für die Auferstehung besteht in den Berichten der Frauen, die vom leeren Grab zurückkehren, und der Jünger Jesu. Die Behauptung der Frauen, eine Engelsbotschaft erhalten zu haben, erweckt in den Jüngern den Glauben, dass

---

<sup>81</sup> Vgl. a.a.O., 166. Die Berechnungen Bengels für den Beginn des tausendjährigen Reichs ergaben den 18. Juni 1836.

<sup>82</sup> Vgl. a.a.O., 166.

<sup>83</sup> Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 235. Zu dieser Ausführung vgl. ebd. V. Die eschatologische Auferstehung Christi; ders., *Theologie der Hoffnung*, III. Auferstehung und Zukunft Jesu Christi; ders., *Umkehr zur Zukunft*, Ostern. Die Auferstehung des Gekreuzigten, 71ff.; ders., *Ethik der Hoffnung*, II.§2. 5. Die Auferstehung des Fleisches?; ders., *Das Kommen Gottes*, II.§2 Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung des Fleisches?; ders., *The Resurrection of Christ and the New Earth*; ders., *The Presence of God's Future: The Risen Christ*.

Jesus nicht Tod sei, sondern lebe. Zudem sehen die Jünger Erscheinungen des von Gott lebendig gemachten Jesus und glauben, dass Gott ihn von den Toten erweckt hat. Die ältesten Dokumente, die die Auferstehung bezeugen, stammen von Paulus. Er sieht den Herrn (1 Kor 9,1) in Form einer „inneren Erfahrung“ (Gal 1,15f) und wird von ihm ergriffen (Phil 3,12). Diese von Paulus beschriebene Erfahrung wird von der Apostelgeschichte als Bekehrungsgeschichte nach dem Modell alttestamentlicher Propheten beschrieben, bzw. stilisiert. Moltmann nimmt die paulinische Selbstbeschreibung als Muster einer Jesuserscheinung und stellt sich die Erfahrungen der Frauen vom Grab und der ersten Jünger analog vor. Es handelt sich um ‚Visionserfahrungen‘, in denen die Jünger Jesus als den Lebendigen sehen und diese neue Erfahrung im ihnen vorhandenen Denkraster deuten und umgekehrt: Dieses Denkraster wird wiederum im Lichte der neuen Erfahrung neu gedeutet. Moltmann verneint die Theorie, dass die Visionen des Auferstandenen aus dem Glauben der Jünger hervorgegangen seien. Der Glaube der Jünger entzündet sich vielmehr an den Visionen. Über die Tatsächlichkeit der Visionen hinaus kann nicht viel gesagt werden: der Ort der Phänomene ist nicht klar; die zeitliche Dauer, in der sie vorkamen ist unscharf, denn die ‚vierzig‘ Tage sind eine symbolische Zahl sowie auch der ‚dritte‘ Tag der Auferstehung; klar ist nur, dass die Visionen irgendwann aufhören, während der Glaube an den auferstandenen Gekreuzigten weitergeht.<sup>84</sup> Allerdings ist das leere Grab gut bezeugt und hat zur Sicherung des Glaubens der Jünger beigetragen. Die vorhandenen Deutungskategorien waren 1) das Schema Gottesknecht (Jes 52,13ff.), 2) das Schema des entrückten Gerechten (Gen 6,24; 2Kön 2), 3) das Schema Auferstehung (Jes 26,19; Dan 12,2). Diese alttestamentlichen Anhaltspunkte kombinieren sich mit der jüdisch-apokalyptischen Erwartung der allgemeinen Auferstehung und der persönlichen Erfahrung der Visionen um zur theologischen Deutung der Auferstehung zu gelangen.

Was die theologische Deutung der Ostererscheinungen und des leeren Grabs als ‚äußeres Zeichen‘ angeht, gibt Moltmann eine unzweideutige Erklärung. Die Jünger erkennen darin den Anbruch der Neuschöpfung, die mit der allgemeinen Totenauferweckung erst noch kommen wird. Es ist das Ende der Geschichte des Todes, das mit der Auferstehung mitten in die Geschichte hinein kommt und gleichzeitig der Beginn der eschatologischen Wirklichkeit des Neuen. Deshalb

---

<sup>84</sup> Vgl. Moltmann, Der Weg Jesu Christi, 237-241.

spricht Moltmann von der *eschatologischen* Auferstehung Christi und kann emphatisch behaupten, „[w]er die Auferstehung Christi ‚historisch‘ nennt, übersieht die neue Schöpfung, die mit ihr beginnt, und verfehlt die eschatologische Hoffnung.“<sup>85</sup> Das soll nicht heißen, dass die Auferstehung nicht stattgefunden hat, sondern dass sie nicht Teil dieser vom Tode gezeichneten Geschichte ist, in der alles, was heute geschieht, morgen vergangen ist. Sie gehört von ihrer Kategorie her in die ‚Neuschöpfung‘ und nicht in die ‚Geschichte‘, wenngleich sie in der Geschichte von den Jüngern durch die Visionen erkannt wird und insofern als eine Prolepsis der Neuschöpfung erscheint. Jesus wird nicht wie die Tochter des Jairus zurück in *dieses* Leben auferweckt, um weiterhin unter dem Schatten des Todes seine Tage zu fristen.<sup>86</sup> Er wird unsterblich, neu geschaffen als Teil der kommenden Welt. Für die Jünger nimmt die Auferstehung damit die Gestalt der *Verheißung* an: Jesu Auferweckung wird am Ende der Geschichte auch ihnen und ‚allem Fleisch‘ widerfahren.

Nachdem Moltmann die Auferstehung im Lichte der Geschichte betrachtet, macht er eine interessante Wende und betrachtet die Geschichte und die dazugehörige Geschichtswissenschaft im Lichte der Auferstehung. Aus dem historischen wird der theologische Blickwinkel. Er stellt fest, dass das moderne Geschichtsbewusstsein durch das im 17. Jh. entwickelten „Paradigma der ‚Geschichte‘“ entstand, welches das zyklische durch die Kreisbewegungen der Jahreszeiten geprägte Lebensgefühl ablöste. An seine Stelle trat verstärkt eine Ziel- und Zweckbestimmung, sowohl im Leben des Einzelnen als auch in ‚der Geschichte‘ als abstraktes Ganzes.<sup>87</sup> Aus einer kreisförmigen Zeiterfahrung entwickelte sich zunehmend eine lineare. Der ‚Entwurf des Fortschritts‘ trat der ‚Entsprechung mit der Natur‘ als Lebensmodus gegenüber, was wiederum weitreichende Folgen für die Theologie hatte. Der Historiker betrachtete die christlichen Dogmen entwicklungsgeschichtlich und nahm ihnen gegenüber einen fiktiven ‚objektiven Standpunkt‘ ein, von dem aus er sie ideologiekritisch erklärte und vergänglich machte. Das galt insbesondere für die Auferstehung Jesu Christi: „Blickt man aus dem neuzeitlichen Paradigma ‚Geschichte‘ mit den Kategorien des modernen historischen Bewußtseins auf die Überlieferung der Auferstehung Christi, dann erscheint diese entweder als

---

<sup>85</sup> A.a.O., 236.

<sup>86</sup> Vgl. a.a.O., 244.

<sup>87</sup> Vgl. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 249ff.

Phantasieprodukt oder als irrelevantes Mirakel.“<sup>88</sup> Moltmann erkennt, wie diese moderne Entwicklung die traditionelle Theologie in eine ‚apologetische Defensive‘ drängte und das ‚Feld der Geschichte‘ den historischen Wissenschaften übergab.

Zwei Theologen, die einen Weg aus dieser Defensive zu finden suchten, waren Karl Barth und Rudolf Bultmann. Barth hob mit seiner Kategorie der Gottesgeschichte die Auferstehung aus den Zusammenhängen der Geschichte heraus und nannte sie eine „Tat Gottes“, die in das vertikale Verhältnis Gottes zur Welt und nicht in die horizontale Korrelation der Geschichte gehört.<sup>89</sup> Als Tat *sui generis*, kann sie nur durch eine Theologie *sui generis* recht verstanden werden. Moltmann sieht eine Kompartimentalisierung aus diesem Entwurf hervorgehen. Es entsteht keine Öffnung des geschlossenen Weltsystems. Bultmann sah in der Auferstehung keine Gottestat, sondern eine Glaubenserfahrung.<sup>90</sup> Diese Erfahrung entsteht da, wo der Mensch das Kerygma des Kreuzes als Gottes Gericht über sich annimmt und beginnt, vor Gott authentisch zu sein. Die Historizität der Ereignisse der Auferstehung und sogar des Kreuzes sind belanglos; sie werden ‚geschichtlich‘, wenn sie die Geschichte eines Menschen treffen und umgestalten. Moltmann kritisiert wieder die Enthistorisierung und Enteschatologisierung dieses Entwurfs: „Die Betonung des präsentischen Existenzsinnes der Aussagen über das Kreuz Jesu führt dazu, den historischen Realitätssinn unerheblich zu machen.“<sup>91</sup>

Der kritischen Auseinandersetzung mit dieser Vorgeschichte fügt Moltmann seinen eigenen theologischen Entwurf an. Er bemerkt, dass jede Geschichtsschreibung einer Universalgeschichte mit einer Vorstellung von ihrem Ziel und ihrer Zukunft geschrieben werden muss. Jeder Geschichtsschreiber befindet sich aber in der Geschichte selbst und muss aus der Mitte der Geschichte heraus eine Vorstellung von ihrem Ziel entwickeln, sonst gibt es kein Kriterium für die Auswahl, die Gewichtung und die Ordnung seines Stoffes. „Die moderne universalgeschichtliche Zusammenschau der Zeiten war entweder messianisch ‚neuzeitlich‘ oder apokalyptisch ‚endzeitlich‘ bestimmt.“<sup>92</sup> Damit benennt Moltmann die latente

---

<sup>88</sup> A.a.O., 250.

<sup>89</sup> Vgl. a.a.O., 252-254.

<sup>90</sup> Vgl. a.a.O., 254-256.

<sup>91</sup> A.a.O., 256.

<sup>92</sup> A.a.O., 257.



Grundlage des Historismus und setzt (in Anlehnung an Pannenberg's Theologie der Universalgeschichte') dagegen:

„In Jesu Auferweckung ist jedoch das ‚Ende der Geschichte‘ mitten in der Geschichte präsent, so daß Universalgeschichte zu begreifen nicht nur möglich, sondern christlich auch notwendig wird... Christliche Auferstehungstheologie muß den Anspruch erheben, die wahre Philosophie der Weltgeschichte zu sein.“<sup>93</sup>

Moltmann würdigt an Pannenberg, dass die Theologie wieder das ‚Feld der Geschichte‘ betritt, befürchtet aber eine Vereinnahmung der Theologie durch eine zu enge Betrachtung der Realität als Geschichte, die die Dimension der Natur unberücksichtigt und die Auferstehung als Anfang der Neuschöpfung nicht zur Geltung kommen lässt. Die Auferstehung würde dann zwar als ein sehr wichtiger Fakt erkannt, doch der Deutungsrahmen bliebe weiterhin der der Universalgeschichte.

Moltmann nähert sich dem theologischen Problem der Geschichte unter Aufnahme von metahistorischen Begriffen: Die *Erfahrung* und die *Erwartung*. Die Erfahrung beschreibt, wie Menschen die Vergangenheit erleben; Die Erwartung beschreibt, wie sie die Zukunft erleben. Beide sind Teil des gegenwärtigen Lebens eines Menschen und beschreiben seine Interaktion mit Vergangenheit und Zukunft. Moltmann macht geltend, dass die Auferstehung auf die Erfahrung und die Erwartung derer, die sie erfahren haben, einwirkt.

„Die ‚Auferstehung Christi‘ ist eine sinnvolle Aussage nur im Rahmen der von ihr selbst eröffneten Geschichte der Erlösung der Menschen und der Natur von der Macht des Todes. Im Rahmen einer anderweitig bestimmten Geschichte ist sie keine sinnvolle Aussage. Wer von der ‚Auferstehung Christi von den Toten‘ spricht und an die totenerweckende Macht Gottes glaubt, der spricht in einem Atemzug von dem Grund [d.h. von der Vergangenheit], von der Zukunft und von der Praxis der Befreiung der Menschen und der Erlösung der Welt. Was man historisch von der Auferstehung Christi *wissen kann*, darf darum nicht von den Fragen, was man von ihr *hoffen darf* und was man in ihrem Namen *tun soll* abstrahiert werden. Erst in der Einheit von Wissen, Hoffen und Tun wird die Auferstehung Christi im vollen Sinne *geschichtlich* verstanden.“<sup>94</sup>

Die Geschichte wurde für Israel im Zusammenhang der Verheißung verstanden, die Teil ihrer kollektiven Erinnerung wurde und sie auf die Zukunft ausgerichtet hat. Es entstand eine Kultur des Erinnerns der Erfahrungen des Volkes, z.B. im Passahmahl, welches die Gegenwart als zukunftsfruchtig, auf die ausstehenden Verheißungen hin ausrichtete. Die Erwartung der Zukunft, weil sie die Zukunft Gottes war, war eine hoffnungsvolle. Moltmann erkennt in der Verheißungskultur einen Moment des

---

<sup>93</sup> A.a.O., 257f.

<sup>94</sup> A.a.O., 259. Kursiv im Original.

„Mehrerts“ und der „Überschüssigkeit“, die in der „Unerschöpflichkeit des Verheißungsgottes“ wurzelt.<sup>95</sup> In Bezug auf die Auferstehung heißt das, „daß die ‚Auferstehung des toten Christus‘ von der Zukunft dieses Vergangenen spricht, und die darin begründete Hoffnung auf die Auferweckung aller Toten auch den Vergangenen eine entsprechende Zukunft zuschreibt.“<sup>96</sup> Die ersten Jünger erkennen also in der Auferstehung nicht nur ein geschichtliches Faktum, ein ‚bloßes Mirakel‘, sondern den Beginn der neuen Schöpfung, die einmal alle Menschen erfassen wird. Sie verstehen die Auferstehung Jesu im Rahmen der Hoffnung Israels auf die allgemeine Totenaufweckung als eine Verheißung für die Menschheit und die ganze seufzende Kreatur. Die Auferstehung ist ein eschatologisches Ereignis.

Moltmann sieht in der Auferstehung einen in Gang gebrachten *Prozess*. Er beobachtet die Zeitformen in Röm 8,11, die das *Perfekt* der Auferweckung mit dem *Präsens* des innewohnenden Geistes mit dem *Futur* der Auferstehung der sterblichen Leiber der Gläubigen verschränken. „Mit dem Perfekt der Auferweckung Christi wird also nicht ein vergangenes Ereignis bezeichnet, sondern ein Ereignis der Vergangenheit, das im Geist gegenwartsbestimmend wirkt, weil es die Zukunft des Lebens eröffnet.“<sup>97</sup> Damit ist dem marxistischen Vorwurf entgegengewirkt, dass das Christentum ein ‚Opium für das Volk‘ ist, das Menschen auf das Jenseits vertröste. „Im Geist wird Auferstehung nicht nur erwartet, sondern auch schon erfahren. Auferstehung geschieht jeden Tag.“<sup>98</sup> Die ‚Erfahrungsräume der Geschichte‘ werden in den ‚Erwartungshorizont der neuen Schöpfung‘ gestellt. Das Prozesselement in Moltmanns Auferstehungsverständnis hat Widerspruch ausgelöst. Randall Otto wendet ein,

„[i]t will be noted that the resurrection is not spoken of as a completed event but rather as a process... There can be no final end of history for Moltmann, however, lest there no longer be a future to open the process. Hence in the strictest terms Jesus cannot ever be said to have been resurrected.“<sup>99</sup>

Diese Schlussfolgerung beruht m.E. auf einem Missverständnis. Moltmann kann von dem Auferstehungs*prozess* reden, weil die Auferstehung Jesu Christi diesen in Gang gesetzt hat. Sie ist für ihn ein verheißungsvoller Anfang des Projekts

<sup>95</sup> Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 95. Vgl. besonders II.§3 Die Erfahrung der Geschichte.

<sup>96</sup> Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 261.

<sup>97</sup> A.a.O., 264.

<sup>98</sup> Ebd.

<sup>99</sup> Otto, *Resurrection*, 88. In Ottos Aufsatz (1992) erscheint kein Zitat aus Moltmanns *Christologie* (1989 auf deutsch). Möglicherweise lag diese im nicht vor.

„Neuschöpfung“, welches die gegenwärtige Befreiungsethik begründet und sie auf ihr zukünftiges Ziel ausrichtet.

Dass Moltmann an einer *leiblichen* Auferstehung festhält, kommt in einem sehr kreativen Paradigmenwechsel seiner Auferstehungstheologie zum Vorschein. Er stellt fest, dass das Paradigma „Geschichte“ nicht ausreicht, um die Wirklichkeit als Ganzes und deshalb auch den Menschen und die Auferstehung zu erfassen. Neben dem Paradigma „Geschichte“ muss auch das Paradigma „Natur“ herangezogen werden, um ein vollständigeres Bild zu erlangen. Er schildert das damit verbundene Problem, „daß jenes Paradigma „Geschichte“ kein umfassendes Modell für die Erkenntnis der Wirklichkeit im Ganzen war“, und bemüht sich um Schritte von einer „geschichtlich-eschatologischen Auferstehungstheologie zu einer geschichtlich-ökologischen Wiedergeburtstheologie.“<sup>100</sup>

Moltmann betrachtet die Auferstehung im Lichte der Natur als theologische Fragestellung und entdeckt biblische Hoffnungsbilder, die von einem *Übergang* von der alten zur neuen Schöpfung sprechen, nicht nur für den Menschen, sondern auch für die Natur. Jesus vergleicht seine eigene Auferstehung mit einem Samenkorn: „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und erstirbt, bleibt es allein; wenn es aber erstirbt, bringt es viel Frucht“ (Joh 12,24). Paulus greift das Bild auf und wendet es auf die Auferstehung der Toten an (1 Kor 15,36ff.). Ein zweites Bild beschreibt den Übergang von alt zu neu, wenn Jesus seinen bevorstehenden Tod und seine Auferweckung beschreibt: „Eine Frau, wenn sie gebiert, so hat sie Schmerzen, denn ihre Stunde ist gekommen. Wenn sie aber das Kind geboren hat, denkt sie nicht mehr an die Angst um der Freude willen, dass ein Mensch zur Welt gekommen ist“ (Joh 16,21). Beide Bilder schildern für Moltmann einen Übergang von einer Wirklichkeit zur anderen im Gegensatz zu einem Abbruch und Neubeginn. Die Auferstehung wird auch mit dem Begriff des Lebendigwerdens umschrieben (Röm 14,9; 1 Kor 15,45; 2 Kor 13,4). Diese Metaphern beschreiben alle eine Wirkung des lebendig machenden Geistes Gottes. Der Begriff der Verwandlung oder Transfiguration in Phil 3,21 weist im Blick auf die Auferstehung der Toten ebenso auf einen Übergang hin, so dass

---

<sup>100</sup> Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 269 u. 270. Zu dieser Ausführung vgl. bes. V.§4 - §5 zum Verhältnis von Natur und Auferstehung Christ.

„Sterben und Lebendigwerden [...] zwei Momente im Transformationsprozeß der Neuschöpfung aller Dinge“ sind.<sup>101</sup>

Das Vorhandensein von verheißungsvollen Hoffnungsbildern drückt eine grundsätzliche *Analogiefähigkeit* der Natur aus, um die neue Schöpfung, die durch Auferstehung entsteht, zu beschreiben. Die Auferstehung ist – im Lichte der Natur betrachtet – „nicht ein Phänomen der Zellphysiologie“, also kein „natürlicher Tatbestand, den man an Hand objektiver Beweise rekonstruieren könnte“, sondern das „sterbliche Leben selbst wird qualitativ verändert und mit ihm dann freilich auch die Gesetze seiner Sterblichkeit“. Es gibt auf der einen Seite also ein starkes Moment der Diskontinuität und auf der anderen Seite ein Moment der Kontinuität. „Dennoch ist ‚ewiges Leben‘ auch Leben, ‚Auferstehung‘ ist auch ein Erwachen und ‚Wiedergeburt‘ ist auch eine Geburt.“<sup>102</sup> Die Natur ist zwar sterblich und insofern ungeeignet, die kommende Herrlichkeit der neuen Schöpfung darzustellen, die in der Auferstehung aufblitzt, aber sie ist nicht so weit von ihr entfernt, dass sie keinen *Anhaltspunkt* für das Neue geben könnte. So konnte die christliche Kirche schon von alters her im Sonnenaufgang, im Frühling, in der Entstehung neuen Lebens eine Ostertheologie anhand natürlicher Bilder kreieren.

Moltmann kehrt nun seine Blickrichtung um und betrachtet die Natur im Lichte der Auferstehung. Es entsteht ein Bild in kosmischen Dimensionen, denn dann „rückt der Erfahrungsraum der Natur in den Erwartungshorizont ihrer Neuschöpfung.“<sup>103</sup>

Christus ist für Moltmann nicht nur für die Menschen gestorben – das wäre eine geschichtsparadigmatische Engführung – sondern ist auch den ‚Tod alles Lebendigen‘ gestorben. Er teilte den unnatürlichen, tragischen Tod der Natur solidarisch mit ihr und wurde dadurch „der ‚Erstgeborene‘ aus der Wiedergeburt der ganzen Schöpfung (Kol 1,15)“<sup>104</sup> Durch seinen Tod versöhnte Christus die gesamte Schöpfung mit Gott (Kol 1,20), um sie in den ‚Frühling der Schöpfung‘ zu führen, d.h. in die Befreiung aus der Vergänglichkeit und ihres ‚unnatürlichen‘, weil ihr

---

<sup>101</sup> A.a.O., 272.

<sup>102</sup> A.a.O., 273 hier und im vorigen Zitat. Vgl. hierzu auch Innes, *Ecological Eschatology*, der das Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität besonders herausarbeitet.

<sup>103</sup> A.a.O., 275.

<sup>104</sup> A.a.O., 276.

nicht ursprünglich zgedachten, Todes.<sup>105</sup> Erst dadurch kommt ein umfassender Blick der Erlösung zustande, „weil erst in [der Natur] und mit ihr eine ‚Erlösung‘ des menschlichen Lebens denkbar wird.“<sup>106</sup> Eine leibliche Auferstehung ist nur innerhalb der Zusammenhänge einer erneuerten Biosphäre mit erneuerten Ökosystemen sinnvoll zu denken. Die Natur ist nicht etwas *jenseits* des Menschen, das von ihm objektiviert betrachtet und beherrscht werden kann, sondern immer auch etwas *diesseits* der Subjekt-Objekt-Dichotomie, insofern ein Mensch immer einen Körper hat und nicht nur aus einem denkenden Geist besteht.

Christus ist also der *Übergang* der Schöpfung in die Neuschöpfung, was durch die biblischen Hoffnungsbilder der Auferweckung, Auferstehung, Lebendigmachung, Verklärung und Verwandlung ausgedrückt wird. Er ist der Beginn der neuen Schöpfung und sie kommt durch ihn, d.h. auch durch seinen versöhnenden Tod und seine Auferstehung, zustande. Konstitutiver Teil dieses Neuen ist nach wie vor die *Leiblichkeit*. „Christi Auferstehung ist leibliche Auferstehung oder sie ist keine Auferstehung... Der leiblich auferstandene Christus ist der Anfang der Neuschöpfung des sterblichen Lebens in dieser Welt... nicht nur für Menschen, sondern auch für Tiere, Pflanzen, Steine und alle kosmischen Lebenssysteme.“<sup>107</sup> So versteht Moltmann die ‚Auferstehung alles Fleisches‘ durch den Geist als ein die ganze Schöpfung umfassendes, also ein nicht auf den Menschen zu reduzierendes Geschehen. „For the life-giving Spirit is poured out ‚on all flesh‘ (Joel 3:1; Acts 2:2ff.), which in Hebrew means *kol basar*, all the living.“<sup>108</sup>

Wir setzen mit der Ankunft des Auferstandenen, dem Hoffnungsbild der Parusie, fort.

### 3.5 Hoffnungsbild: Die Parusie

„Die Parusie ist kein entbehrliches Anhängsel an die Geschichte, sondern ihr Ziel, denn sie ist ihre Vollendung.“<sup>109</sup>

---

<sup>105</sup> Die Betonung hier liegt auf ‚zgedacht‘. Schuurman erkennt bei Moltmann keinen Sündenfall, vor dem die Schöpfung noch heil gewesen wäre, *Creation, Eschaton, and Ethics*, 61-67. Vgl. dazu ausführlicher 7.4, wo auch die Schwächen an Schuurmans Analyse genannt werden.

<sup>106</sup> A.a.O., 277.

<sup>107</sup> A.a.O., 279, 280, 281.

<sup>108</sup> Moltmann, *Resurrection*, 143.

<sup>109</sup> Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 339f. Vgl. hierzu a.a.O., VII. Die Parusie Christi; ders., *Theologie der Hoffnung*, 207; Lee, *Response to ‚Blessing of Hope‘*, 169.

Die Ankunft Christi in seiner Herrlichkeit nimmt in Moltmanns Eschatologie einen bedeutenden Platz ein: In ihr kommt *Der Weg Jesu Christi* zu seiner Vollendung. Es ist bezeichnend, dass Moltmann seine *Christologie* mit dieser Thematik schließt, und sie nicht – wie andere systematische Entwürfe – im Zusammenhang der Eschatologie und damit von der Christologie gesondert behandelt.<sup>110</sup> Die Parusie gehört für ihn wesentlich zur Person Jesu, denn in ihr kommt sein Werk ans Ziel. Wir skizzieren Moltmanns Verständnis der Parusie beginnend mit seinem Eintreten für eine erneute theologische Beschäftigung mit der Parusie; wir setzen fort mit seiner Kritik an Irrwegen in der Parusielehre und schließen mit seiner eigenen Darstellung.

Moltmann beginnt seine Behandlung der Parusie Christi mit einer Apologie. Er bemängelt den fehlenden Platz der Parusie in ‚neueren theologischen Christologien‘ und verbindet die Verdrängung des Themas mit der ‚phantastische[n] Verwilderung der Parusieerwartung, die bei vielen christlichen Sekten anzutreffen ist.‘<sup>111</sup> Er stellt eine weitere Verbindung zwischen der jüdischen Preisgabe ihrer Messias Hoffnung und der christlichen Preisgabe einer lebendigen Parusieerwartung her, um beide in die bestehenden Ordnungen des römischen Reiches integrieren zu können. Die messianische Orientierung – wo an ihr festgehalten wurde – machte beide Religionsgemeinschaften stets zu Außenseitern, die die Gewalt der Machthaber infrage stellten. Die Preisgabe ihrer Erwartung des Messias war wiederum eine Art, sich domestizieren zu lassen. Sie verloren ihre Kraft staatsgefährdend zu sein, aber auch ihren ureigensten Wesenszug: Der auf die Parusie Hoffende ‚braucht diesen Halt in der Hoffnung, um sich von der Gegenwart zu lösen und ihr frei entgengetreten zu können (1 Kor 7,31).‘<sup>112</sup> Die ethischen Dimensionen der Parusiehoffnung sind damit angedeutet.

Das Wort ‚Parusie‘ definiert Moltmann streng nach dem neutestamentlichen Gebrauch auf das Kommen Christi in Herrlichkeit an ‚seinem Tag‘. Unrichtig ist seines Erachtens die Verwendung von Parusie in der Mehrzahl in Bezug auf Jesu Kommen im Fleisch und sein Kommen im Geist, wie es von Justin bis zu Karl Barth gemacht wurde, denn dadurch geht die eschatologische Ausrichtung des christlichen

---

<sup>110</sup> Vgl. Joest, Dogmatik I+II; Härle, Dogmatik; Grudem, Systematic Theology, Part 4, Chap. 26-29 u. Part 7, Chap. 54.

<sup>111</sup> Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 337. Die Bezeichnung „Sekte“ kann sich bei Moltmann auch auf die pietistischen Gemeinschaften beziehen, bzw. diese einschließen, vgl. *Weiter Raum*, 79.

<sup>112</sup> Ebd.

Glaubens verloren.<sup>113</sup> Der Gebrauch des Wortes Parusie soll auch deshalb geschützt werden, weil es in seiner Theologie der Zeit das aus der Zukunft kommende *Neue* bezeichnet, was zur Vollendung der Ziele Gottes führt (vgl. 3.3). Eine Einebnung des Begriffs Parusie durch die Mehrzahl nimmt diesem Ereignis seine besondere Stellung und veruneindet die eschatologische Ausrichtung. Die Übersetzung von παρουσία ins Deutsche darf folglich die Form ‚Ankunft‘ und ‚Zukunft‘ nehmen, nicht aber ‚Wiederkunft‘.<sup>114</sup>

Verschiedene Irrwege der Parusiedeutung erkennt Moltmann in der jüngeren Theologiegeschichte. Die von Albert Schweitzer vertretene *verzeitlichte Parusieerwartung* der „konsequenten Eschatologie“[, welche] die konsequente Abschaffung der Eschatologie“ betrieb, hat die Parusie Christi als gescheiterte Hoffnung verstanden und sie fälschlicherweise im ‚Zeitfluss‘ gesucht, als ein *futurisches*, aus dieser geschichtlichen Zeit hervorgebrachtes Ereignis.<sup>115</sup> Moltmann hält dagegen, dass eine als *Advent* verstandene Parusie, welche das Ende der Zeit und den Anfang der neuen Schöpfung bringt, allen Zeiten gegenüber gleichzeitig steht und keineswegs als ‚ausgeblieben‘ betrachtet werden kann. Die *verewigte Parusieerwartung*, die wie Barth und Althaus den Augenblick zur Ewigkeit verklären und mit der Parusie Christi gleichsetzen, verfehlt ebenso das Ziel für Moltmann, weil es die real-futurische Parusieerwartung aufhebt.<sup>116</sup> Die Parusie bringt nicht nur die Enthüllung des Heils (K. Barth), sondern dessen *Erfüllung*.

Neben diesen kritisierten Positionen entwickelt Moltmann sein eigenes Parusieverständnis, das die Rede vom ‚Tag des Herrn‘ und der ‚Kategorie des Himmels‘ aufnimmt. Moltmann klärt zunächst die Frage, *wer* in der Parusie kommt und gibt eine fünffache Antwort. Die Parusie muss, recht verstanden, als *Parusie Gottes* begriffen werden, denn das Alte Testament redet häufig vom kommenden Gott (Jes 35,4; 40,3-5; 60,1ff; Ps 96,13; 98,9). Dieses Kommen Gottes wird mit der Vorstellung vom „Tag Jahwes“ verbunden (Joel 2,1.11; 3,4; Amos 5,18). „Gott tritt

---

<sup>113</sup> Vgl. a.a.O., 342.

<sup>114</sup> Vgl. ebd. Während Moltmanns Beobachtung über den eingeschränkten Gebrauch im NT (er stützt sich auf A. Oepke, παρουσία, ThWNT, 863) richtig ist, ist seine Argumentation, der Begriff ‚Wiederkunft‘ sei irreführend, weil er „die Abwesenheit Christi voraussetzt“, nicht nachvollziehbar (vgl. Fußnote 10). Der Begriff ‚Ankunft‘ setzt genauso wie ‚Wiederkunft‘ die Abwesenheit Christi voraus. Das Moment des *Kommens* liegt nicht im Präfix, sondern im Wortstamm.

<sup>115</sup> A.a.O., 340.

<sup>116</sup> Vgl. a.a.O., 342.

an seinem ‚Tag‘ aus der geschichtlichen Verborgenheit heraus,“ um zu richten, heilen, den Tod zu vernichten (Jes 25,8), von seinem Volk gelobt und in seiner Herrlichkeit betrachtet zu werden.<sup>117</sup> Das wird von Paulus auf den ‚Tag Jesu Christi‘ bezogen. Die Hoffnung auf das Kommen Gottes wird, nach Moltmann, auf die Hoffnungsträger Kyrios, Messias, Menschensohn, und die Weisheit übertragen. Der *Kyrios* bringt den Tag des Heils, nicht des Unheils. Er wird von der Gemeinde erwartet; sie hat die Zuversicht, dass die Seinen ‚ohne Fehl und Tadel‘ (1Kor 1,8; Phil 1,6.10) bestehen werden, auch wenn es ein ‚Gericht nach den Werken‘ (2Kor 5,10) geben wird, während die Sünder Rettung erfahren werden (1Kor 5,5). Die Gläubigen werden ‚mit ihm offenbar werden in Herrlichkeit‘ (Kol 3,3f.) und nehmen in anderen Worten an der ‚ersten Auferstehung‘ (1Kor 15,23) Teil. In der Parusie kommt der *Messias Israels* um sein Volk zu erlösen (Röm 11,26). Diese Erlösung umfasst „ganz Israel“ von den ersten bis zu den letzten Israeliten“ als eine Auferstehung *aus den Toten* (Röm 11,15) und gehört in die eschatologische Kategorie des Schauens und nicht des Glaubens.<sup>118</sup> Das Kommen Gottes im Kyrios-Messias umfasst Kirche und Israel und es „entsteht das erstaunliche Bild einer endzeitlichen Erlösung von Christen und Juden zum ewigen Reich ihres gemeinsamen Herrn.“<sup>119</sup> Eine dritte Gruppe, nämlich die Völkerwelt der gesamten (restlichen) Menschheit, ist in der Erwartung des *Menschensohns* in der Parusie angesprochen. Mit dem Menschensohn (Dan 7) hat sich Jesus in seinem Kommen identifiziert (Mk 8,38; 13,25-27; 14,62). Er ist die weltrichtende Gestalt, die Frieden ins Völkerreich bringen und sich gegen die gewalttätigen Machthaber durchsetzen wird. „Die Mehrschichtigkeit der Hoffnungsgestalten bringt die verschiedenen Bezugsgruppen – Christen, Juden, Völker – realistisch ans Licht... Ihre Figuren sind nicht fixiert, sondern gleichsam transparent für den kommenden Gott.“<sup>120</sup> Jesus wird als *Weisheit* Gottes der Mittler der neuen Schöpfung sein. „Der ‚Tag des Herrn‘ wird der ‚erste Tag‘ der Neuschöpfung werden.“<sup>121</sup>

---

<sup>117</sup> A.a.O., 346.

<sup>118</sup> A.a.O., 348.

<sup>119</sup> Ebd.

<sup>120</sup> A.a.O., 349.

<sup>121</sup> Ebd.



Bezüglich dessen, *wie* und *wann* der ‚Tag des Herrn‘ kommen wird, findet Moltmann „schwankende“ Aussagen in der Schrift vor.<sup>122</sup> Der ‚Tag des Herrn‘ wird kommen, wie ein Dieb in der Nacht (1 Thess 5,2-4; Mt 13,8) – also plötzlich –; doch er soll auch angekündigt werden durch eine Posaune (1 Thess 4,16; 1 Kor 15,52; Mt 24,31), damit Tote auferstehen und Lebendige sich bereit machen können; schließlich wird der ‚Tag des Heils‘ in einem kontinuierlichen Übergang kommen, wie die Nacht zum Tage wird (Röm 13,12). „In dieser Parusieerwartung von einem unvorhersehbaren Tag zu einem angekündigten Tag und zu dem jetzt schon anbrechenden Tag ist eine christliche Durchdringung der apokalyptischen Überlieferung zu erkennen... die letzte [Aussage] ist nur christlich möglich.“<sup>123</sup> Moltmann erkennt einen Übergang von der jüdischen Apokalyptik zu einer christlichen Deutung des ‚Tags des Herrn‘.

Die Ankunft Jesu wird aus dem Himmel erwartet. Diese Erwartung ist biblisch vielfach belegt (Dan 7,13f.; Mk 8,38; 13,26; 14,62). Die Bedeutung der Wolken verbindet Moltmann mit den alttestamentlichen Gottesoffenbarungen (Ex 13,21; 16,10; s. auch Apk 10,1). Die Vorstellung der Parusie aus dem Himmel weist auf ein Kommen Jesu aus der unsichtbaren Welt in die sichtbare Welt:

„Mit dem Himmel ist die obere, jenseitige, unverfügbare und unsichtbare Seite der Schöpfung gemeint, die nach alttestamentlicher Vorstellung aus dem Dual ‚Himmel und Erde‘ besteht. Es ist nicht der sichtbare Sternenhimmel gemeint, sondern der Bereich der schöpferischen Möglichkeiten und Kräfte Gottes, also der gottoffene Bereich der Schöpfung, jener Bereich der Schöpfung, dem der ewige Gott schon ‚einwohnt‘ und der darum schon an seiner Ewigkeit teilnimmt... Der gottentsprechende Himmel ist der Vorraum für die ganz von Gott durchdrungene Schöpfung.“<sup>124</sup>

Im Himmel ist das äonische Leben jetzt schon vorhanden und ‚von dort wird er kommen‘, um es auf die Erde auszudehnen. Moltmann verbindet die Parusie Christi am letzten Tag mit dem Zeitende und dem Beginn der neuen Schöpfung.

Diese letzte Aussage führt zu einem Problem im Verständnis von Moltmanns Eschatologie. Es betrifft das Verhältnis der Parusie Christi zum Chiliasmus: a) Kommt die Parusie Christi vor dem Chiliasmus? Dann kann sie nicht mit dem jüngsten Gericht, der Auferstehung *der* Toten und dem Anbruch der Neuschöpfung einhergehen. Oder b) kommt die Parusie Christi nach dem Chiliasmus? Dann kann

<sup>122</sup> A.a.O., 350. Die Bezeichnung ‚schwankend‘ ist wohl als Euphemismus für ‚gegensätzliche, sich im Kern widersprechende‘ Aussagen zu verstehen.

<sup>123</sup> A.a.O., 351.

<sup>124</sup> A.a.O., 357.

sie zwar die neue Schöpfung einleiten, aber der Chiliasmus und die Auferstehung *aus den Toten* müsste ohne die sichtbare Ankunft Christi gedacht werden. Liest man Timothy Harvies Artikel, *Living the Future*, so scheint er von einer Parusie Christi auszugehen, die mit dem jüngsten Gericht und der Neuschöpfung einhergeht. Er schreibt: „For... Moltmann... the parousia of Christ brings the fulfillment of the kingdom of God“ und später, dass das jüngste Gericht “ushers in the kingdom at Christ’s parousia.”<sup>125</sup> Dieses Verständnis wird bei einer unkritischen Lektüre von *Der Weg Jesu Christi* bestätigt:

„Der ‚Tag der Ankunft‘ soll ein Tag wie jeder andere sein. Er soll in die Zeit fallen. Darum wurde er in der christlichen Tradition oft der ‚jüngste Tag‘ genannt. Er wird aber bestimmt durch das, was an ihm geschieht, durch die Ankunft des Herrn in seiner ewigen Herrlichkeit, und diese *bricht die Zeit der Vergänglichkeit ab und beendet die Zeit in der Zeit*. Ist der *jüngste Tag zugleich der Anbruch der Ewigkeit der neuen Schöpfung*, dann ist er mehr als ein Tag auf dem Kalender. Er wird im Blick auf die Ankunft Gottes mit Recht ‚aller Tage Tag‘ genannt, denn die Ewigkeit, die an diesem Tag erscheint, ist allen Tagen gleichzeitig und erhellt alle Nächte der Weltgeschichte.“<sup>126</sup>

Moltmann lässt in dieser Beschreibung eigentlich keinen Raum für ein Millennium nach der Ankunft Jesu und vor dem ‚Anbruch der Ewigkeit der neuen Schöpfung‘. Nach seinem Zeitverständnis hört die Zeit in der Zeit – also die geschichtliche Zeit – mit der Auferstehung der Toten auf und die äonische Zeit der neuen Schöpfung beginnt. Denn der Chiliasmus ist für ihn eine Epoche innerhalb der Geschichte und ein starker Motivator für ethisches Handeln in der Gegenwart.<sup>127</sup> Ein weiteres Problem eines Zusammenfallens der Parusie mit der Neuschöpfung ist, dass damit die Auferstehung *aus den Toten* und die Auferstehung *der Toten* sich *synchron* ereignen würden. Doch Moltmann hat sich in *Das Kommen Gottes* sehr bemüht, gerade diese zwei Ereignisse zu unterscheiden.<sup>128</sup> Die Auferstehung *aus den Toten* betrifft Christen und Juden; die Auferstehung *der Toten* betrifft die restliche Menschheit. Schließlich käme seine Vorstellung von der Erlösung Israels durch das *Schauen* bei einer Parusie *nach* dem Chiliasmus ins Wanken, setzt man voraus, dass ein Chiliasmus ohne ein glaubendes Israel für Moltmann nicht in Betracht kommt. Wie kann ganz Israel durchs „Schauen des Parusiechristus“<sup>129</sup> erlöst und aus den Toten auferweckt werden, wenn die Ankunft Jesu in Herrlichkeit erst nach dem

<sup>125</sup> Harvie, *Living the Future*, 156 u. 158.

<sup>126</sup> Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 351. Kursiv durch mich.

<sup>127</sup> Vgl. Morgan, *Eschatology for the Oppressed*, 383ff. “History must have a goal *within* history without being wholly consumed by the perfection of nature,” 385.

<sup>128</sup> Vgl. Moltmann, *Kommen Gottes*, 220f.

<sup>129</sup> Moltmann, *Kommen Gottes*, 223.

Chiliasmus stattfindet? Das „erstaunliche Bild einer endzeitlichen Erlösung von Christen und Juden zum ewigen Reich ihres gemeinsamen Herrn“<sup>130</sup> verliert sein besonderes Gewicht, wenn diese Erlösung in die der gesamten Menschheit – Menschen aller Religionen – eingebettet wird.

Man könnte zum Schluss gelangen, dass Moltmann die Lehre vom Chiliasmus in der Zeit zwischen *Der Weg Jesu Christi* (1989) und *Das Kommen Gottes* (1995) neu aufgenommen hat. Offenbar liegt auch eine Ausdifferenzierung seiner Position in diesem Zeitraum vor. Interessanterweise verteidigt Moltmann in einem Artikel 1985 schon Joachim von Fiore Hoffnung auf ein ‚Zeitalter des Geistes‘, in dem das Evangelium vom Reich gepredigt wird. „With the gospel of the kingdom begins the age of the Holy Spirit, the end times, the final age before the end of history, the last mediation of the eternal kingdom in the historical age.“<sup>131</sup> Er sieht „chiliastic characteristics in most of the New Testament writings“ und folgert in Anbetracht von Mk 14,25 „The eucharist (sic!) in Jesus sense cannot be understood without this realistic hope in the earthly future of the kingdom of God... Chiliasm is the immanent side of eschatology.“<sup>132</sup>

Die Tatsache, dass Moltmann sowohl vor *Der Weg Jesu Christi* als auch danach eindeutig chiliastische Vorstellungen vertritt, bedeutet, dass wir seine Eschatologie unter der Annahme entwickeln, dass der durch die Parusie eingeleitete Chiliasmus darin seinen festen Platz hat, trotz mancher Aussagen, die diesen nicht berücksichtigen. Deshalb haben wir in dieser Darstellung bereits die Parusie behandelt, setzen mit dem Chiliasmus fort, und schließen mit dem jüngsten Gericht und der Neuschöpfung.

### **3.6 Hoffnungsbild: der Chiliasmus**

„Große Ereignisse werfen ihre Schatten voraus.“

Im Zentrum seiner geschichtlichen Eschatologie sieht Moltmann das Reich Gottes. Dieses Reich kommt als ein *Novum* aus der Zukunft auf die Menschheit zu; es ist in

---

<sup>130</sup> Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 348.

<sup>131</sup> Moltmann, *Christian Hope*, 345. Moltmann beschreibt hier Joachims Verständnis, nicht sein eigenes, allerdings m.E. billigend.

<sup>132</sup> A.a.O., 347 u. 348. Bauckham kritisiert eine fehlende Differenzierung zwischen Prä- und Postmillenarismus, *The Millennium*, 131-134. Diese Begrifflichkeiten hätten geholfen, die hier beschriebenen Unklarheiten zu beheben.

der Auferstehung proleptisch in die Geschichte eingebrochen und es wird am Ende der Geschichte dastehen, bevor die lineare Zeit endet und die neue Schöpfung beginnt. Der Chiliasmus ist für Moltmann das Hoffnungsbild für die Geschichte innerhalb der Geschichte. Er ist der *vorausgeworfene Schatten der neuen Schöpfung* in die Zeit hinein. Wir nähern uns dem vielschichtigen Chiliasmusverständnis Moltmanns, indem wir uns bemühen, seine Begrifflichkeiten zu klären, auf seine biblischen Bezüge einzugehen, seiner Auffassung der Wege und Irrwege des Chiliasmus in der Geschichte zu folgen und schließlich seinen eigenen Entwurf darzustellen.<sup>133</sup>

Das Wort *Chiliasmus* gebraucht Moltmann synonym mit *Millenarismus* und in engem Zusammenhang mit *Messianismus*. „Chiliasmus stellt das Ziel der Geschichte... heraus.“<sup>134</sup> Er sieht auf der einen Seite den *historischen Chiliasmus*, der die Gegenwart als tausendjähriges Reich sieht und sich als letzte Phase der Geschichte vor dem Ende versteht. Auf der anderen Seite sieht er den *eschatologischen Chiliasmus*, der „das Reich Christi als die alternative Zukunft zur Gegenwart erhofft und sie an das Ende ‚dieser Welt‘ und die Neuschöpfung aller Dinge bindet.“<sup>135</sup>

Moltmann entdeckt in der Bibel ein starkes Zeugnis für chiliastische Erwartungen. Jesus selbst hat, indem er Daniel 7 auf sich selbst bezog (Mk 14,62), an millenaristische Vorstellungen angeknüpft. Der Wunsch der Jünger, zu Jesu Linken und Rechten zu sitzen, die Erlösungshoffnung der Emmausjünger (Lk 24,21), das Jesus zujubelnde Volk (Mk 11,9f.), die Vorstellung des Falles Satans (Lk 10,17ff; vgl. Apk 20,3) sind für Moltmann alle Hinweise auf die Durchdringung der Evangelien mit millenaristischen Hoffnungen. Auch bei Paulus erkennt er diese Bezüge, auch wenn sie nicht Inhalt seiner Botschaft waren: Die die Welt regierende Heilige (1Kor 6,2); das Mit-Christus-Herrschen (2Tim 2,12); die Reihenfolge endzeitlicher Ereignisse (1Kor 15,23ff.); die begriffliche Unterscheidung zwischen der Auferstehung *aus den Toten* (Phil 3,11) und der Auferstehung *der Toten*. Als

---

<sup>133</sup> Zu Moltmanns Chiliasmusverständnis vgl. Moltmann, *Kommen Gottes*, III. Reich Gottes. Geschichtliche Eschatologie §1-7, 150-227; ders., *Christian Hope: Messianic or Transcendent? A Theological Discussion with Joachim de Fiore and Thomas Aquinas*, 328-346; ders., *The Hope of Israel and the Anabaptist Alternative*, 149-154; ders., *The End as Beginning*, 222-224; B.L. Morgan, *Eschatology for the Oppressed*, 379-393; Bauckham, *The Millenium*, 123-147; Sicouly, *Schöpfung und Neuschöpfung*, 112-115; Volf, *After Moltmann*, 242-245.

<sup>134</sup> Moltmann, *Kommen Gottes*, 166.

<sup>135</sup> Ebd.

wichtigste Stellen nennt Moltmann Offenbarung 7 und 20, wo der Seher Johannes stark auf alttestamentliche und jüdisch-apokalyptische Vorstellungen zurückgreift, und eine Märtyrerhoffnung begründet (Dan 7; Ez 37/38). Die Erwartung eines Chiliasmus ist für Moltmann aufgrund der Textlage eindeutig belegt und er fasst zusammen: „In der vorkonstantinischen Kirche war der Premillennarismus in der christlichen Eschatologie vorherrschend“ und zitiert Adolf von Harnack,

„Der sog. Chiliasmus – die Bezeichnung ist nicht ganz zutreffend – findet sich überall, wo das Evangelium noch nicht hellenisiert ist... und muss als ein Hauptstück der ältesten Verkündigung gelten... In ihm lag ein Theil der Kraft des Christenthums im [1.] Jahrhundert und eines der Mittel, wodurch es die jüdische Propaganda im Reich überbot.“<sup>136</sup>

Nach dieser frühchristlichen Epoche kamen zwei für die Kirche besonders schädliche Entwicklungen auf: Der politische Millenarismus und der kirchliche Chiliasmus. Der erste hat sich mit der konstantinischen Wende etabliert und wurde durch den ‚Hoftheologen Konstantins‘, Eusebius von Caesarea, theologisch untermauert. Rom wurde von der Stadt der Gottlosigkeit (Apk 13) zur Stadt des Heils rehabilitiert; der Kaiser wurde als Entsprechung Gottes auf Erden stilisiert, der politische *Monarch* entsprach dem religiösen *Monotheismus* (unter Berufung auf 1Petr 2,17); die politische Gewalt wurde nicht mehr durch Pontius Pilatus, sondern durch Augustus Caesar symbolisiert.<sup>137</sup> Die chiliastische Hoffnung wurde als Bedrohung fürs Imperium empfunden, denn sie setzte eine geschichtliche Zeit voraus, die die Ablösung der kaiserlichen Macht bedeutete.

Die zweite chiliastische Fehlentwicklung machte sich in der Kirche v.a. durch Augustin breit. Dieser interpretierte das tausendjährige Reich präsentisch, sah den Beginn in der Fesselung des Starken Mannes durch Jesus (Mk 3,27; Off 20,3) und die erste Auferstehung als Bezeichnung der Taufe (Apk 20,6; Röm 6).<sup>138</sup> Das Zeitalter der Kirche wurde zum Millenium und die Macht der Kirche als ein Regieren an Christi statt verstanden. In dieser Entwicklung erkennt Moltmann verheerende Auswirkungen,

„Der apokalyptische Erfüllungsenthusiasmus überfordert die Kirche und lässt sie über die andauernde Unerlöstheit der Welt verzweifeln. Beides führte in der Vergangenheit zur rücksichtslosen Verfolgung der Juden, die weiterhin auf den Messias warten, und der Dissidenten, die in dieser römischen Kirchenherrschaft das messianische Friedensreich Christi nicht erkennen konnten... Wenn das christliche

<sup>136</sup> Moltmann, *Kommen Gottes*, 175. Er nennt als Quellen für die frühe Kirche: Barn.br. XV, 3-8; Justin, *Dial. cum Trypho* 80; Irenaeus, *adv. haer.* V, 30,4; 33,2; vgl. auch H.Burkhardt, *Tausendjähriges Reich*, b) theologiegeschichtlich (ELThG), 1970.

<sup>137</sup> Vgl. a.a.O., 184. S. III.§3 für eine ausführliche Darstellung dieser Thematik.

<sup>138</sup> Vgl. Mangina, *Revelation*, 228.

Imperium und die christlichen Reiche selbst chiliastisch werden, können sie selbstverständlich keinen Zukunftschiliasmus mehr dulden, sondern müssen ihn als die tiefste Infragestellung ihrer selbst ansehen und diese Hoffnung als häretisch auslöschen.<sup>139</sup>

Sein eigenes Chiliasmusverständnis leitet Moltmann mit einer Frage ein: Ist chiliastische Eschatologie notwendig?, und antwortet selbst mit der eindeutigen Überschrift: ‚Historischer Chiliasmus nein – eschatologischer Chiliasmus ja.‘ Da es sich im historischen Chiliasmus um einen Legitimationsversuch der Kirchen und Kaiser handelt und unweigerlich zur Unterdrückung der Dissidenten führt, wird er von Moltmann verworfen.<sup>140</sup> Die Auswüchse des historischen Chiliasmus sind deshalb negativ, weil seine Vertreter als selbsternanntes ‚Reich Christi‘ einen derartigen Machtanspruch für sich behaupten, dass sie keine „Hoffnung auf ein alternatives Reich Christi neben sich dulden“ können, sondern sich dadurch immer in Frage gestellt und relativiert fühlen müssen. „Solche post-chiliastischen Eschatologien gründen jedoch in einer falschen, heilsgeschichtlichen Ortsbestimmung der Gegenwart.“<sup>141</sup> Den von Moltmann vertretenen *eschatologischen Chiliasmus*, entwickelt er von der Christologie her. Der Kreuzestod und die Auferstehung Jesu als Grund des christlichen Glaubens werden nur als Anbruch des neuen Äons „mitten in diesem alten vergehenden Aion“ (Röm 13,12) recht verstanden. Die Absehbarkeit des Endes dieses sündigen, todverfallenen Äons mobilisiert Christen „mit den Kräften der zukünftigen Welt“ gegen die Mächte dieser Welt [zu] kämpfen“, was sie einerseits an der messianischen Sendung Jesu teilhaben lässt, andererseits in die Gemeinschaft seiner Leiden führt.<sup>142</sup> Das Bewusstsein, Teil der ‚Unterseite‘ der Geschichte anzugehören, ist das Kennzeichen der leidenden Christengemeinden und ihrer Märtyrer, was ihre ‚Untergrundliteratur‘ in Brief (1Petr 4,7; Hebr 2,8) und Apokalypse verständlich macht. Die Sendung und die Leiden Christi begründen die Hoffnung, an der Auferstehung Christi teil zu haben (Phil 3,10f.). An dieser Stelle arbeitet Moltmann den Unterschied zwischen der ‚Auferstehung von den Toten‘ und der ‚Auferstehung der Toten‘ (der uns schon öfters begegnet ist) ausführlich heraus. Die erste Gruppe sind diejenigen, die an

---

<sup>139</sup> Moltmann, *Kommen Gottes*, 204 u. 206.

<sup>140</sup> Hier wäre näher zu untersuchen, ob Moltmann sich von ethischen Beobachtungen hin zu eschatologischen Schlussfolgerungen bewegt. Die vorliegende Arbeit beschränkt sich darauf, die ethischen Auswirkungen der Eschatologie zu beleuchten.

<sup>141</sup> A.a.O., 219.

<sup>142</sup> A.a.O., 220. Vgl. Joh 20,21 und den Peristasenkatalog des Paulus in 2Kor 4,10ff.

Christus geglaubt haben (und ganz Israel).<sup>143</sup> Die zweite besteht aus der restlichen Menschheit, also die universale und eschatologische Auferstehung aller (Dan 12; Joh 11,24). Dann folgert Moltmann:

„Die Auferstehung ‚von den Toten‘ aber führt notwendigerweise in ein Reich Christi vor der universalen Totenaufstehung zum Endgericht, also in ein messianisches Reich in der Geschichte vor dem Ende der Welt oder ein Reich des Übergangs von dieser vergehenden Weltzeit in die neue Welt Gottes.“<sup>144</sup>

Die Auferstehung Jesu Christi machte ihn zum „Erstling aus den Entschlafenen“ und zum „Anführer des Lebens“ (1Kor 15); in der Auferstehung von den Toten werden „die Seinen... die mit ihm gezogen sind und ziehen“ auferweckt; die „allgemeine Totenaufstehung ist dann nur die letzte Konsequenz jenes Neuschöpfungsprozesses, der mit dem Kommen Christi begonnen hat.“<sup>145</sup> Die Nuance des Neuschöpfungsprozesses darf nicht überhört werden. Denn Moltmann verwirft daraufhin das proleptische Verständnis der Auferstehung Christi und der Seinen, als Vorwegnahmen der allgemeinen Totenaufstehung (gegen Pannenberg). Es wird in seinem Entwurf nicht etwas vorweggenommen, was *eigentlich* ans Ende der Zeit gehört. Das Kommen der neuen Schöpfung ist eben ein mehrstufiger Prozess. Wenn Moltmann die Offenbarung des Johannes liest, gewinnt er zwar den Eindruck eines proleptischen Auferstehungsverständnisses, aber er sieht in diesem Verständnis den Weg zu einem doppelten Ausgang der Weltgeschichte in ewiger Verdammnis oder ewigem Leben festgelegt. Und diese Konsequenz verwirft er als eine dem Weltgericht *untergeordnete* Christologie. Dagegen hält er: „Der in Christi Auferstehung von den Toten begründete Chiliasmus hat den Universalismus des ewigen Lebens zur Folge: ‚Siehe ich mache *alles* neu‘ (Offb 21,5).“<sup>146</sup>

Eine weitere Begründung für seine Vertretung des Chiliasmus sieht Moltmann in der gemeinsamen Hoffnung mit Israel. So wie das religiöse Judentum am Chiliasmus festhält, so müsse auch das Christentum am messianischen Reich festhalten. Eine positive Beziehung zum biblisch-theologisch verstandenen Israel und der Glaube an den Chiliasmus haben sich geschichtlich für wohl oder übel immer entsprochen. „Hofft die Kirche auf Größeres als sich selbst, dann kann sie Israel in ihre Hoffnung einschließen. Hält sich die Kirche selbst für die Erfüllung aller Hoffnungen, dann

---

<sup>143</sup> Konsequenterweise müsste Moltmann in *Das Kommen Gottes*, 220, auch ‚ganz Israel‘ entsprechend seiner Ausführung in *Der Weg Jesu Christi*, 348, erwähnen (vgl. 3.5). Das tut er nicht. In *Das Kommen Gottes*, 223, kommt wieder ein kurzer Hinweis darauf, dass er auch an Israel denkt.

<sup>144</sup> Ebd. Kursiv im Original.

<sup>145</sup> A.a.O., 221.

<sup>146</sup> Ebd. Kursiv im Original.

schließt sie Israel aus.<sup>147</sup> In der Messias Hoffnung haben Juden und Christen einen gemeinsamen Brennpunkt. Die biblische auf Röm 11 basierende Begründung für Moltmanns Israelhoffnung haben wir oben besprochen. Er erwartet die Errettung von ganz Israel in der Parusie des Messias; die Juden werden – so wie einst der Rabbi Saulus von Tarsis – durch *Schauen* erlöst und nicht „durch Glauben christlich.“<sup>148</sup> Aus Christen (Apk 7,9.14) und Juden (Apk 7,4-8) wird in der Parusie Christi das eine Volk des messianischen Reiches. Er zitiert J.T. Beck: „Dieses israellozentrische Christusreich bildet das organische Übergangsglied zwischen dem jetzigen Weltzustand und der einstigen Weltvollendung.“<sup>149</sup> In Anlehnung an, Joachim von Fiore und Christoph Blumhardt sieht Moltmann Anlass, die Verkündigung eines neuen, ‚ewigen Evangeliums‘ (Apk 14,6) zu erwarten, durch das alle Völker zum *Reich* und nicht zur Kirche bekehrt werden. Dieses Argument hat Joachim von Fiore, welcher „Elemente der frühkirchlichen Naherwartung wieder aufgenommen hat,“<sup>150</sup> gegenüber Thomas von Aquin vertreten. Das ‚Evangelium vom Reich‘ (Mt 24,14) kann nicht das Evangelium von Christus sein, denn letzteres wurde schon in der Welt gepredigt und das Ende ist noch nicht gekommen.<sup>151</sup> Folglich muss es sich um ein anderes Evangelium ‚vom Reich‘ handeln, unter dem Joachim auch die Bekehrung der Juden erwartete. „Because Joachim hopes for the future salvation of Israel, he also expects a future age of the Spirit and of the eternal gospel which will not only convince the heathen but also the Jews.“<sup>152</sup> Moltmann fasst die gemeinsame Hoffnung zusammen:

“The Church is incomplete without Israel. Together with Israel, the Church places its hopes in the messianic kingdom which will unify both. At the end of history stands neither the *ecclesia triumphans* nor *Israel triumphans*, but only *Christus triumphans*, the hope of both Israel and the Church.”<sup>153</sup>

Auf die Frage, wie sich diese Zeit des messianischen Reiches auf Erden – nach der Parusie Christi doch vor dem Jüngsten Tag und der Neuschöpfung – vorstellen lässt, ist Moltmann zurückhaltend. Er macht geltend, dass die Zeit nicht als fortlaufende Kalenderzeit, sondern theologisch durch die Anwesenheit Christi bestimmt werden muss, und sich den Berechnungen der linearen Zeit entzieht. Christus wird die

<sup>147</sup> A.a.O., 222.

<sup>148</sup> A.a.O., 223.

<sup>149</sup> J.T. Beck, Die Vollendung des Reiches Gottes. Separatabdruck aus der Christlichen Glaubenslehre, Gütersloh 1887, 63f. zitiert in a.a.O., 224.

<sup>150</sup> Sautter, Joachim von Fiore in: ELThG, 997.

<sup>151</sup> Vgl. Moltmann, Christian Hope, 345.

<sup>152</sup> Ebd.

<sup>153</sup> A.a.O., 347.



Auferstehung von Christen und Juden bewirken und sein messianisches Volk in eine Zeit führen, die „nicht mehr vom Kampf Christi, sondern von seinem Reich geprägt ist. Diese Zeit ist nicht mehr von Vergänglichkeit, sondern vom Bleiben und Verweilen im glücklichen Augenblick bestimmt.“<sup>154</sup>

Diese irdische Hoffnung in Zeit und Geschichte sieht Moltmann als eins der wichtigsten Motivationen für ein ethisches Handeln in Hoffnung. „Moltmann wants to provide real liberation to real people in real history. This is the reason he believes in the millennium.“<sup>155</sup> Als nächstes, wenden wir uns Moltmanns Verständnis des jüngsten Tages zu.

### **3.7 Hoffnungsbild: Das Jüngste Gericht**

*„Dann ist der Boden bereit für die Neuschöpfung aller Dinge.“*<sup>156</sup>

Bevor die Geschichte der Menschen und der Erde in die Neuschöpfung eingehen kann, muss sie gerichtet werden. Worin besteht das Gericht Gottes durch Jesus Christus? Moltmann gibt darauf eine klare Antwort. Wir folgen seiner Argumentation in der Darstellung zwei konträrer Sichtweisen und dann seiner eigenen Position.

Im Jüngsten Gericht wird die ganze Menschheitsgeschichte aufgerollt und „wiedergebracht.“<sup>157</sup> Die Vorstellung eines zum Gericht kommenden Christus hat in der Christenheit schon viel Angst ausgelöst. Moltmann nimmt auf die mittelalterliche Kunst Bezug, die grausame Bilder des doppelten Gerichtsausgangs – für die einen die himmlischen Freuden, für die anderen die höllischen Qualen – hervorgebracht hat. Diese Vorstellung verbindet Moltmann mit dem aus der jüdischen Apokalyptik stammenden Vergeltungsstrafrecht.<sup>158</sup> Der sich immer weiter zuspitzende endzeitliche Konflikt wird durch Gottes richterliches Eingreifen gelöst, indem die einen belohnt und die anderen bestraft werden; das Gute siegt und das Böse wird auf

---

<sup>154</sup> Moltmann, *Kommen Gottes*, 226.

<sup>155</sup> Morgan, *Eschatology for the Oppressed*, 383. Demnach erkennt auch Morgan Auswirkungen der Ethik auf die Eschatologie.

<sup>156</sup> Moltmann, *Im Ende – der Anfang*, 161.

<sup>157</sup> Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 262. Zu dieser Ausführung vgl. a.a.O., VII. §5 „... zu richten die Lebendigen und die Toten“, 359ff.; ders., *Im Ende – der Anfang*, IV. Was erwartet uns?, 154ff.; ders., *Kommen Gottes*, III. §11 Die Wiederbringung aller Dinge, 262ff.; Ansell, *The Annihilation of Hell and the Perfection of Freedom*, 417ff.; Harvie, *Living the Future*, 149-164; Lee, *Response to 'Blessing of Hope'*, 170.

<sup>158</sup> Vgl. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 360f.

ewig verdammt. Das Weltgericht wird als eschatologisches Tribunal aufgefasst, in dem das, was im Leben getan wurde, zum Licht gebracht und entsprechend – dem Guten Gutes und dem Bösen Böses – vergolten wird. Die Wurzeln dieses Denkens entdeckt Moltmann in „Einflüsse[n] des iranischen Dualismus“, der sich in der jüdischen Apokalyptik u.a. in 4. Esra niederschlug und dabei die alttestamentlichen Grundlinien abänderte.<sup>159</sup> Doch auch die weniger radikalen Vorstellungen des traditionellen Christentums, der römisch-katholische Katechismus von 1992 und die Doctrine Commission der anglikanischen Kirche, vertreten den doppelten Ausgang der Geschichte, manche unter Bezugnahme auf den zornig richtenden Gott, andere modernere Varianten unter Betonung der Eigenverantwortung der Menschen. Anstatt von ‚Hölle‘ zu reden, wird dann von ‚Gottverlassenheit‘ gesprochen, aber beiden gemeinsam ist für Moltmann eine falsche Auffassung des Weltgerichts.

„Nach beiden Vorstellungen ist im Grunde jeder Mensch seines eigenen Glückes Schmied oder sein eigener Henker. Beide reduzieren die Rolle Gottes auf die eines Erfüllungsgehilfen der menschlichen Wahlfreiheit. Himmel und Hölle werden zu religiösen Bildern, mit denen die menschliche Willensfreiheit betont wird.“<sup>160</sup>

Moltmann räumt ein, dass der doppelte Gerichtsausgang eine Vielzahl an biblischen Belegstellen hat (Mt 7,13f.; 12,32; Mt 25,31-46; Mk 9,45-48; 16,16; Lk 16,23; Joh 3,16.36; Phil 3,19; 1Kor 1,18; 2Kor 2,15 u.ö.).<sup>161</sup> Sie reden von der Verdammnis, einer ausbleibenden Vergebung, von ewigem Feuer und Strafe, von Hölle (Gehenna), Qual, vom Verlorenwerden, von der Gefahr, das Leben nicht zu sehen und des bleibenden Zornes Gottes über einem Menschen. Die interne Logik dieser Position sieht in der Erlösung des Kreuzes die universale *Möglichkeit*, aber nicht das alle umfassende *Zustandekommen* der Rettung. Die vom Menschen getroffene Entscheidung in diesem Leben (Hebr 9,27) wird von Gott im Weltgericht lediglich ratifiziert. Die Gegenseitigkeit von Gottes Heilsabsicht und menschlichem Glauben wird betont, damit Menschen gerettet werden können. In der Rede von menschlicher Entscheidung sieht Moltmann ein „ungeheures Selbstvertrauen der Menschen“, das in letzter Konsequenz bedeutet, dass Menschen sich selber mit den von Gott angebotenen Mitteln retten.<sup>162</sup> Der Kunde und nicht Gott ist am Ende König.

<sup>159</sup> Ebd. Moltmann sieht die Harmageddon-Prediger wie Hal Lindsey weiterhin in dieser apokalyptischen Tradition.

<sup>160</sup> Moltmann, *Im Ende – der Anfang*, 156.

<sup>161</sup> Vgl. Moltmann, *Kommen Gottes*, 269.

<sup>162</sup> Moltmann, *Kommen Gottes*, 272.

Gegenüber dieser Position vertritt Moltmann die Lehre von der Allversöhnung, für die er auch eine Vielzahl biblischer Belege findet. Sie bezeugen die *apokatastasis panton*, in der alles in Christus zusammen gefasst und versöhnt wird und alle Knie sich vor ihm beugen werden, Gottes Erbarmen, Rechtfertigung und Lebendigmachung *aller*, damit Gott schließlich „alles in allem sei“ (Apg 3,21; Eph 1,10; Kol 1,20; Phil 2,11; Röm 11,32; 5,18; 1 Kor 15,22.28).<sup>163</sup> Von Origenes bis zu den pietistischen Vätern Bengel, Oettinger, M. Hahn, Johann Christoph und Christoph Blumhardt gab es die Vorstellung einer Versöhnung des ganzen Alls mit Gott durch Jesus Christus. Die Tatsache, dass sowohl die doppelte Prädestination als auch die Allversöhnung eine biblische Grundlage haben, führt Moltmann zu dem Schluss: „Auf dem Boden ‚der Schrift‘ kann die Entscheidung nicht für die eine oder die andere Seite getroffen werden“ und stellt den Versuch an, das Dilemma theologisch zur einen oder zur anderen Seite aufzulösen.<sup>164</sup> Während der doppelte Gerichtsausgang für Moltmann „ungeheures Selbstvertrauen des Menschen“ verrät, sieht er in der Allversöhnungslehre ein „grenzenloses Gottvertrauen“ bezeugt.<sup>165</sup> Der Betonung der Entscheidung des Menschen hält er entgegen, dass es allein Gott ist, der über Menschen entscheidet, denn sonst könnte es keine Heilsgewissheit geben (Röm 8,31f). Gottes Liebe gilt der *ganzen* mit sich versöhnten Welt (Joh 3,16; 2Kor 5,19). Die Gnade Gottes und die Entscheidung des Menschen dürfen nicht auf eine Ebene gebracht werden, denn sonst würde Gott „vermenschlicht“ und der Mensch „vergöttlicht“.<sup>166</sup>

Moltmanns Position wurzelt in der Überzeugung, dass die Frage *christologisch* entschieden werden muss.

„Folgen wir der Methode, auf eschatologische Fragen christologische Antworten zu geben, dann dürfen wir nicht in die Ferne schweifen, wenn wir die Weite der christlichen Hoffnung ermessen wollen, sondern müssen uns in die Tiefe des Kreuzestodes Christi auf Golgatha versenken. Nur dort finden wir die Gewißheit der Versöhnung ohne Grenzen und den wahren Grund für die Hoffnung auf die ‚Wiederbringung aller Dinge‘, die Allversöhnung und die Neuschöpfung der Welt zum ewigen Reich... *Die wahre christliche Begründung der Hoffnung auf Allversöhnung ist die Kreuzestheologie, und die einzig realistische Konsequenz aus der Kreuzestheologie ist die Wiederbringung aller Dinge.*“<sup>167</sup>

<sup>163</sup> A.a.O., 268.

<sup>164</sup> A.a.O., 269.

<sup>165</sup> A.a.O., 272.

<sup>166</sup> A.a.O., 273.

<sup>167</sup> A.a.O., 278 u. 9. Kursiv im Original.

Er entwickelt sein Verständnis der Gerechtigkeit Gottes vom Alten Testament her als eine richtende, im Sinne einer aufrichtenden, nicht hinrichtenden Gerechtigkeit.

Jahwe wird die zum Zion strömenden Völker richten (Jes 2,2; Mi 4,1), damit diese den Weg des Friedens lernen. Gottes Gerechtigkeit schafft nicht nur unter den Völkern Friede, sondern auch im Kosmos wird die Feindschaft – „Darwins ‚Kampf ums Dasein‘“ – aufgehoben (Jes 9; 11; Ps 94, 96-99).<sup>168</sup> Diese urisraelitischen Messias Hoffnungen, die durch fremde Einflüsse die jüdische Apokalyptik von ihrer eigentlichen Hoffnung ablenkten, werden durch Jesus Christus erfüllt werden.

„Um die Vorstellungen vom jüngsten Gericht zu christianisieren, gehen wir davon aus, dass die biblischen Gerichtsvorstellungen aus der besonderen geschichtlichen Erfahrung der Bundesgerechtigkeit des Gottes Israel (sic!) entwickelt worden sind und nicht aus dem allgemeinen Grundsatz vergeltender Gerechtigkeit.“<sup>169</sup>

Wie muss man sich das Gericht Jesu vorstellen? Nach welchem Maßstab wird gerichtet werden? Moltmann sieht die Antwort im Leben und in der Botschaft Jesu Christi schon gegeben:

„Ist Jesus der Richter, kann er dann aber nach einer anderen Gerechtigkeit urteilen als nach dem Recht der Feindesliebe und der Annahme der Armen, Kranken und Sünder, die er selbst offenbart hat?... Der Gekreuzigte wird nach seinem Evangelium von der rettenden Gottesgerechtigkeit richten und nicht nach einem fremden Gesetz. Er wird nicht richten, um die Bösen zu strafen und die Guten zu lohnen, sondern um die rettende Gottesgerechtigkeit an allen zur Geltung bringen. Er wird ‚richten‘, um aufzurichten und zurechtzubringen.“<sup>170</sup>

Wie kann das geschehen? Wie kann man sich ein solches Gericht vorstellen?

Moltmann denkt an ein zurechtbringendes Gericht für Opfer und für Täter. Die Opfer leiden unter dem ihnen angetanen Unrecht und die Täter leiden unter dem von ihnen getanen Unrecht. Beide brauchen Gerechtigkeit. „Unrecht schreit gen Himmel. Die Opfer, die es erlitten haben, (sic!) verstummen nicht. Die Täter, die es verübt haben, finden keine Ruhe.“<sup>171</sup> Sie werden beide in das Licht Christi gebracht, wo sie erkennen werden, wer sie wirklich sind. Den Opfern wird als verletzter Partei Recht gegeben, ihre Stimme wird gehört, ihre Leiden verschwinden nicht stillschweigend im Tribsand der Geschichte. Die Täter werden sich selbst in den Augen Jesu, der selbst Opfer war, und in den Augen ihrer Opfer erkennen. Ihre Taten werden ans Licht kommen, so dass sie ihre Gewalt anerkennen müssen und sie nicht länger leugnen können. „Das ewige Licht wird Christus und die Menschen aneinander

---

<sup>168</sup> Vgl. Moltmann, Der Weg Jesu Christi, 360; Moltmann, Im Ende – der Anfang, 160.

<sup>169</sup> Moltmann, Im Ende – der Anfang, 157.

<sup>170</sup> Moltmann, Kommen Gottes, 263; vgl. ders., Der Weg Jesu Christi, 339.

<sup>171</sup> Moltmann, Der Weg Jesu Christi, 359.

offenbar machen.“<sup>172</sup> Es wird für Moltmann ein *soziales Richten* sein, das Jesus an Opfern und Tätern – auch wo diese ineinander übergehen – vollzieht. Denn sein Ziel ist nicht zu verdammen und zu vergelten, sondern durch Gottes schöpferische Gerechtigkeit die Menschen nach einem „Resozialisierungsstrafrechtes“<sup>173</sup> zu richten.

Dieses Anliegen bringt 1Kor 3,15 zum Ausdruck, wo auch der Mensch, dessen Werk verbrennt, gerettet wird. Das verzehrende Feuer der Liebe Gottes geht über das Werk und das Leben eines Menschen, um es zu reinigen, nicht um den Betroffenen auf ewig zu strafen.<sup>174</sup> Die Vorstellung eines Vergeltungsstrafrechtes sieht Moltmann als zutiefst problematisch. Diesem Gedanke leistet ein falsches Parusieverständnis Vorschub, wenn es als „Rachetraum der hier Zukurzgekommenen“ oder als „Allmachtstraum der hier Ohnmächtigen“, als „religiöse Kompensation der irdisch Enttäuschten“, anstatt als die aus der Auferstehung Christi resultierende eschatologische Hoffnung ausgelegt wird.<sup>175</sup> Der Vergeltungsgedanke im Gericht Gottes und die Aussichten auf ewige Hölle oder ewigen Himmel schaffen schon jetzt in Gläubigen ein Freund-Feind-Denken, das letztlich zu den schlimmsten Gewalttaten führen kann. „As long as there is a hell for God’s enemies – and ours – in religion, there will also be direct and indirect justifications for torture chambers on earth.“<sup>176</sup> Dieser Gefahr ist nur Einhalt zu gebieten, wenn Gottes Gerechtigkeit als die recht-schaffende, nicht die vergeltende Gerechtigkeit gedacht wird. Dann geht es im Gericht tatsächlich um die Versöhnung der Menschheit, und nicht um ein Aussortieren der Menschheit nach Guten und Bösen. Moltmann sieht allerdings beide Sichtweisen – die apokalyptische, vergeltungsorientierte und die resozialisierende – in der Schrift vertreten. Die erste beobachtet er u.a. im Gericht des Menschensohns (Mt 25,31-46), die zweite in der in Jesus offenbarten zuvorkommenden und bedingungslosen Liebe, die sich in der Feindesliebe ausdrückt

---

<sup>172</sup> Moltmann, *Im Ende – der Anfang*, 157. Konkret kann das so aussehen: „If the judge of the torturers is called Christ, then these torturers are confronted by someone who has been tortured. That is the moment of truth. The mask falls. The torturer recognizes himself for what he is. That is judgement,” Moltmann, *Jesus Christ for Today’s World*, 69 zitiert in Harvie, *Living the Future*, 160f.

<sup>173</sup> Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 363.

<sup>174</sup> Vgl. Moltmann, *Im Ende – der Anfang*, 158. Für Anfragen an Moltmanns Verständnis dieser Stelle vgl. 7.2.

<sup>175</sup> Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 338.

<sup>176</sup> Moltmann, *Jesus Christ for Today’s World*, 61. Zitiert in Harvie, *Living the Future*, 160. Es wäre weiter zu untersuchen, inwiefern die ethische Handlung hier primär ist und das Gerichtsverständnis davon abgeleitet ist.

und die die Feindschaft tötet (Eph 2,16). Die erste Sicht repräsentiert das „*apokalyptische Christentum*, das das rettende Evangelium Jesu als ein letztes geschichtliches Angebot Gottes dem endgültigen Vergeltungsstrafrecht im jüngsten Gericht unterordnet“; die zweite Sicht ist die „*christliche Eschatologie*, die Jesus in der Gestalt des Weltenrichters sieht und erwartet, daß er endgültig die Rechtlosen ins Recht setzt und die Ungerechten gerecht macht.“<sup>177</sup> Moltmann bedauert: „Leider ist diese Spannung in der christlichen Überlieferung nicht aufgelöst worden.“<sup>178</sup>

Es ist die *Höllenfahrt Jesu*, die Moltmanns Anliegen zum Ausdruck bringt. Jesus ist in die Hölle gefahren, um die Hölle – verstanden als *Existenzerfahrung* des Zornes und des Fluches Gottes – der Menschen zu erfahren und zu beenden. Wenn Christus in die Gottverlassenheit des Menschen hineintritt, dann erfährt der Mensch nicht nur Jesu Solidarität, sondern seine Hölle wird gesprengt. „Durch seine Leiden hat Christus die Hölle zerstört. Seit seiner Auferweckung von seinem höllischen Tod am Kreuz gibt es kein ‚Verdammt-in-alle-Ewigkeit‘ mehr.“<sup>179</sup>

Durch den alle Schöpfung versöhnenden Kreuzestod Jesu mitsamt seiner Höllenerfahrung wird der Kosmos für die *Wiederbringung aller Dinge* bereit gemacht. Das Gericht ist nicht das Letzte, sondern das Vorletzte. Nichts in der ganzen Schöpfung – auch nicht die gefallenen Engel<sup>180</sup> – ist bei diesem großen Versöhnungstag außen vor. Er fasst das Ergebnis der Weltgerichts so zusammen:

„Im Gericht Gottes werden alle Sünder, die Bösen und die Gewalttäter, die Mörder und Satanskinder, die Teufel und die gefallenen Engel befreit und aus ihrem tödlichen Verderben durch die Verwandlung zu ihrem wahren, geschaffenen Wesen gerettet, weil Gott sich selbst treu bleibt und nicht aufgibt und verloren gehen läßt, was er einmal geschaffen und bejaht hat.“<sup>181</sup>

Der Boden ist bereit. Wir wenden uns dem krönenden Abschluss der Eschatologie Moltmanns zu, der Neuschöpfung aller Dinge.

---

<sup>177</sup> Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 363.

<sup>178</sup> Ebd.

<sup>179</sup> Moltmann, *Kommen Gottes*, 282. Er verweist auf die Blumhardts, „Jesus kann richten, aber nicht verdammen.“

<sup>180</sup> Moltmann räsoniert: „In der kosmischen Christologie des Epheser- und Kolosserbriefes werden nicht nur alle Menschen und irdischen Lebewesen, sondern auch die Engel, offensichtlich die ungehorsamen – die anderen haben es nicht nötig – durch Christus versöhnt und als Versöhnte unter ihr Haupt Christus... gefaßt und so vollendet,“ a.a.O., 268.

<sup>181</sup> A.a.O., 284.

### 3.8 Hoffnungsbild: Die Neuschöpfung

*„Nicht eine Monotonie der Ewigkeit, sondern die Vielstimmigkeit der Lebensfülle ist danach zu erwarten.“<sup>182</sup>*

Die ganze Schöpfung harret ihrer Neuschöpfung. Sie ist auf Zukunft angelegt, auf ihre Vervollkommnung und Erfüllung durch Gott selbst. Wie versteht Moltmann dieses große Ziel der Schöpfung? Wie deutet er das biblische Hoffnungsbild des neuen Himmels und der neuen Erde, in der Gerechtigkeit wohnt (2 Petr 3,13)? Wir wenden uns diesem Hauptstück seiner Hoffnungslehre zu und beschreiben seinen Begriff der neuen Schöpfung.<sup>183</sup>

Der Weg zur neuen Schöpfung führt durch die Krise, denn sie erwächst aus dem, was vorher war. Sonst wäre sie einfach ‚Schöpfung‘ und nicht ‚Neuschöpfung‘. Doch weil dieser Übergang von einer „völligen Diskontinuität“ geprägt ist, redet Moltmann von einer *eschatologischen Apokalyptik*, welche den Untergang der „Mächte dieser Welt... zum Zwecke der Geburt einer neuen Welt“ beschreibt.<sup>184</sup>

Verschiedene biblische und jüdisch-apokalyptische Quellen malen die Dimensionen dieses Übergangs, des Untergangs und Sonnenaufgangs der neuen Welt, aus. Das Monarchienbild in Dan 7 beschreibt die weltpolitische Dimension des Eingreifens Gottes durch den Menschensohn. Das Henochbuch führt in die kosmische Dimension des Endes und Neuanfangs und erinnert – wie auch das geistliche Erbe Israels in der Sintflut-Noahgeschichte – an die Kontingenz der Schöpfung: „Diese Welt ist da, aber sie muß nicht da sein, sie kann auch nicht sein.“<sup>185</sup> Der Weg in die neue Schöpfung bedeutet notwendigerweise das Ende der von Ungerechtigkeit geprägten Machtverhältnissen dieser Weltzeit und der furchtbaren Möglichkeiten der im Atomzeitalter inzwischen ‚sterblich‘ gewordenen Menschheit. Letztendlich ist es das Ende einer vom Tod und vom Bösen gestalteten Welt, die untergehen muss, denn die neue hat ganz andere Eigenschaften und verträgt sich nicht mit der alten. In dieser Hinsicht lehnt Moltmann alle seichten Übergänge von diesem Äon in den Äon der

---

<sup>182</sup> Moltmann, *Im Ende – der Anfang*, 180.

<sup>183</sup> Vgl. zu diesem Abschnitt Moltmann, *Kommen Gottes*, IV. Neuer Himmel –neue Erde; ders., *Im Ende – der Anfang*, Kap. V Ewiges Leben; ders., *Der Weg Jesu Christi* enthält durchweg viele Aussagen zur neuen Schöpfung; ders., *Resurrection*, 141-149; ders., *Presence* 577-588; Sicouly, *Schöpfung und Neuschöpfung*, 358-371, sieht eine „Schlüsselrolle der Kategorie ‚Neuschöpfung‘“ in Moltmanns gesamten *corpus*.

<sup>184</sup> Moltmann, *Kommen Gottes*, 254 u. 253.

<sup>185</sup> A.a.O., 255.

neuen Schöpfung ab. Der *Christus evolutor* Teilhard de Chardins ist im ebenso fremd wie die Evolution der Schöpfung zur *Selbsttranszendenz* von Karl Rahner. Der kosmische Christus bringt seine neue Schöpfung nicht auf dem Wege einer kosmischen Evolution zum Guten, sondern als *Erlöser der Evolution*, als Wiederbringer *aller* Dinge, durch sein eschatologisches Handeln, das die Toten erweckt und allem Geschaffenen Raum in seiner Liebe gibt.<sup>186</sup>

Das maßgebliche Bild für den apokalyptischen Übergang von der alten zur neuen Schöpfung ist schon am Beginn der neuen Schöpfung sichtbar: in der Auferstehung Jesu Christi. „Die Auferweckung Christi von den Toten setzt seinen wirklichen und ganzen Tod voraus. Daran orientiert sich christliche Apokalyptik: Sein wirkliches Ende war sein wahrer Anfang.“<sup>187</sup> In diesem Sinne kann Moltmann die Leiden Jesu als *apokalyptische Leiden* sehen, denn sie bilden das Muster ab, nach dem die neue Schöpfung kommt. Sein menschlicher Untergang in Leiden und Tod wurde zum Übergang in das Leben der neuen Schöpfung. Jesus ist der „Prototyp“ der neuen Schöpfung und sein Leib ist der Prototyp der neuen verherrlichten Leiblichkeit.<sup>188</sup> Der Auferstehungstag Jesu wurde schon früh unter Christen als der 8. Tag der Woche, d.h. als der erste Tag der neuen Schöpfung verstanden: Der Tag, an dem Gott das Licht werden ließ (Gen 1,3), das im Angesicht Jesu Christi erstrahlte (2 Kor 4,6).<sup>189</sup>

Durch den Auferstandenen geht das Werk der Neuschöpfung jetzt schon in dieser Zeit voran. Die Kräfte des Neuen wirken in die Welt und Menschen werden von ihnen jetzt schon ergriffen. „Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur, das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden“ (2Kor 5,17). „Die Gemeinde Christi ist für [Paulus] der reale Anfang der neuen Schöpfung mitten in dieser vergehenden Welt.“<sup>190</sup> Die Gemeinde hat Anteil an den „Kräften der zukünftigen Welt“ (Hebr 6,5), denn „die christliche Gemeinde hat ihre charismatische Begabung immer als Frühling und Vorgeschmack der zukünftigen Welt verstanden.“<sup>191</sup> Die Anteilhabe der Gemeinde an der neuen Schöpfung in der Spannung zum jetzigen Äon weckt in

---

<sup>186</sup> Vgl. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, VI. §3-§4, 315-329.

<sup>187</sup> Moltmann, *Kommen Gottes*, 253. Der letzte Satz ist eine Anspielung an Ernst Bloch.

<sup>188</sup> Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 281. Moltmann verwendet hier das technische Bild, das dem landwirtschaftlichen Bild des ‚Erstlings‘ in 1 Kor 15,20 entspricht. Vgl. auch Phil 3,21.

<sup>189</sup> A.a.O., 277. Vgl. auch die Deutung Gregor von Nyssas des Karsamstags als Sabbatruhe des Schöpfers im Grab, ebd.

<sup>190</sup> A.a.O., 177.

<sup>191</sup> Moltmann, *Im Ende – der Anfang*, 180.



ihr das Mitseufzen mit der ganzen Kreatur (Röm 8,22) unter der Last der Vergänglichkeit und des Todes und sie streckt sich in Hoffnung auf das aus, was ihr aus Gottes Zukunft zukommt.

Moltmann stellt fest, dass es von der *consummatio mundi* in den verschiedenen theologischen Traditionen unterschiedliche Verständnisse gibt.<sup>192</sup> In der lutherischen Tradition überwiegt die Vorstellung einer Vernichtung der Welt (2Petr 3,12; 1Kor 7,31) und die Erlösung als Heimholung in einen ‚Himmel der Seligen‘. Die reformierte Tradition betont die Verwandlung der Welt, die gegenüber ihrer alten Form und ihrem vergänglichen Wesen eine neue Gestalt erhält. Die ostkirchlich-orthodoxe Tradition sieht eine Vergöttlichung der Welt, welche ihr Anteil an der göttlichen Natur sowie deren Eigenschaften und Rechte gibt. Sie lehrt aber nicht die Vergötterung von Menschen, sondern dass die Erlösung des Menschen die Erlösung seiner Natur miteinschließt. Vom seinem Tübinger Vorgänger J.T. Beck übernimmt Moltmann wichtige Impulse, um die Stärken der jeweiligen Traditionen zu verbinden; insbesondere Becks Verwendung des altkirchlichen Begriffs der *Perichorese*, nach der die neue Schöpfung als organisches Ganzes begriffen wird, das Himmlisches und Irdisches, Göttliches und Menschliches in wechselseitiger Durchdringung vereint.<sup>193</sup>

Moltmann sieht in der Neuschöpfung einen ‚Mehrwert‘<sup>194</sup> gegenüber nicht nur der alten Schöpfung – das wäre zu erwarten –, sondern gegenüber der ursprünglichen Schöpfung. Er sieht nicht eine *restitutio in integrum*, sondern eine *renovatio omnium* als Ziel Gottes mit dem Kosmos, d.h. keine Restauration, sondern ein *Novum*. Er argumentiert, dass der Urstand zu einem erneuten Sündenfall führen könnte und dass damit die Weltgeschichte dann konsequenterweise zyklische Züge annehmen müsste. Der Mensch muss dahingehend erlöst werden, dass er nicht den *status integritatis* von Adam im Paradies, sondern den Zustand des *non posse peccare* erfährt. Es geht nicht eindeutig aus seinem Argument hervor, ob es hypothetischen Charakter hat oder nicht. Denn Moltmann unterscheidet nicht klar zwischen einem sündlosen Urzustand der Schöpfung und einem darauffolgenden Sündenfall. Seine Schöpfungslehre als offenes System legt eine kontinuierliche Entwicklung aufs Ziel

---

<sup>192</sup> Vgl. Moltmann, *Kommen Gottes*, 294ff. zu diesem Abschnitt.

<sup>193</sup> Vgl. a.a.O., 305.

<sup>194</sup> Vgl. Röm 5,17 „um wie viel mehr.“

der Neuschöpfung von vorneherein fest.<sup>195</sup> Die Neuschöpfung entspricht zwar der Schöpfung, aber sie hat einen Mehrwert gegenüber dem Vorhergehenden und wird ewig sein: *Incipit vita nova* (Ernst Bloch).<sup>196</sup>

Zentral für Moltmanns Verständnis der neuen Schöpfung sind die Begriffe *Sabbat* und *Schechina*, welche gemeinsam zur *Menucha* führen. Der Sabbat ist die Gegenwart Gottes in der Zeit. „Alle sechs Tage weisen auf den siebten Tag hin, und alle Geschöpfe sind für dieses Fest des Schöpfers geschaffen und werden in ihm gesegnet.“<sup>197</sup> Die Schöpfung ist auf den kosmischen Sabbat angelegt, wie die Woche auf den Sabbat angelegt ist – sie lebt auf ihn hin und wird durch ihn erneuert. Analog dazu lebt die Schöpfung jetzt in der Zeit der sechs Tage auf den Sabbat Gottes zu, um an ihm durch Gottes Gegenwart erneuert zu werden. Jeder Sabbat ist für Moltmann ein Platzhalter der Ewigkeit Gottes in der Zeit und weist über sich hinaus auf den Weltensabbat der neuen Schöpfung. Die Zeit selbst wird durch Gottes Präsenz in ihr neu werden. Sie bekommt Anteil an seiner Ewigkeit. Wie in Moltmanns Theologie der Zeit schon dargestellt wurde, wird die Zeit der Geschöpfe nicht zu Gottes absoluter Ewigkeit, sondern zur relativen Ewigkeit, zur *äonischen Zeit* verwandelt werden. Diese Zeit des neuen Äons ist nicht mehr der Vergänglichkeit unterworfen, denn es gibt keinen Tod in der neuen Schöpfung (Apk 20,14). Es kann in ihr nichts verloren gehen und so wird sie kreisförmig, im Rhythmus der Schöpfung – in Sabbaten und in Reifezeiten (Apk 22,2) – wiederkehrend. „In den äonischen Kreisläufen der Zeit regeneriert sich das geschöpfliche Leben unablässig aus der allgegenwärtigen Quelle des Lebens, aus Gott.“<sup>198</sup> Die Zeit und die Ewigkeit durchdringen sich gegenseitig durch die unmittelbare Präsenz Gottes: Die Zeit bekommt Anteil am Ewigen und Gott geht in seine Schöpfung zu seiner Sabbatruhe ein.

Die *Schechina* ist die Einwohnung Gottes in der neuen Schöpfung: sie ist für den Raum, was der Sabbat für die Zeit ist. Doch den Gedanken an eine Schechina Gottes verfolgt Moltmann zurück bis zur Trinität selbst. Die Personen der Trinität wohnen ineinander: „Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir, so sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaube, dass du mich gesandt hast“ (Joh 17,21; vgl. auch Joh

---

<sup>195</sup> Vgl. dazu Schuurman, *Creation, Eschaton, and Ethics*, 48-50.

<sup>196</sup> Vgl. a.a.O., 287ff.

<sup>197</sup> A.a.O., 292.

<sup>198</sup> A.a.O., 324.

14,9-11). „Nach der christlichen Trinitätslehre existieren die drei göttlichen Personen miteinander, füreinander und *ineinander*.“<sup>199</sup> Die Eigenschaft der Perichorese gehört zu Gottes eigenem Wesen, das er mit seiner Schöpfung teilen will. Moltmann teilt die Auffassung Augustins, dass die Schöpfung nicht *im* Raum, sondern der Raum *mit* der Schöpfung erschaffen wurde. Um diesen Urraum, in dem etwas außerhalb Gottes überhaupt erst entstehen konnte, musste Gott sich selbst beschränken, um seiner Schöpfung „Platz zu machen und Raum einzuräumen.“<sup>200</sup> Damit greift Moltmann das jüdische Konzept des *Zimzum* aus der Kabbala von Isaak Luria auf. Der durch die Schöpfung entstandene Raum soll ein ‚Mittel der Gemeinschaft‘ zwischen Gott und seinen Geschöpfen sein. Jedes Geschöpf bewohnt nicht nur einen Raum, sondern *ist selber* ein Raum, der bewohnt werden kann. Das Bild der Mutter, die der Wohnraum ihres Kindes ist, macht dies deutlich. „Wir sind *Bewohner* und *Bewohnte* zugleich.“ Dies geschieht ebenso in der Fürsorge, Gemeinschaft und gegenseitigen Verantwortung von Menschen füreinander: ein Mensch gibt einem anderen ‚Raum‘ in sich, „Räume der Freiheit durch Liebe.“<sup>201</sup>

Die Geschichte Israels ist nach rabbinischer Tradition gezeichnet von der Schechina Gottes unter seinem Volk. Sie war bei Mose im Dornbusch, am Schilfmeer, am Sinai, in der Bundeslade und dann im salomonischen Tempel als „Wohnstätte Gottes.“ Sie zog mit ins Exil und wurde von dort wieder erlöst. Die Einwohnung Gottes war seine Form der Gegenwart beim Volk. Für die ersten Christen wurde die Schechina das prägende Hoffnungsbild für den neuen Himmel und die neue Erde (Ez 37,27; Apk 21,3). In diesem Kontext versteht Moltmann die frühchristliche Entwicklung der Christologie und Pneumatologie. „Das Wort wurde Fleisch und wohnte unter uns“ (Joh 1,14); „denn in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig“ (Kol 2,9). Das Verständnis der Schechina geht in der christlichen Gemeinde noch einen Schritt weiter: er bewohnt sein Volk als einen Tempel. „Oder wisst ihr nicht, dass euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes ist, der in euch ist und den ihr von Gott habt, und dass ihr nicht euch selbst gehört“ (1Kor 6,19)? In Christus kommt es zu einer doppelten Einwohnung sowohl Gottes (2Kor 5,19) als auch des erlösten Menschen (2Kor 5,17). „Diese doppelte Einwohnung wird zum Grund für die eschatologische und universale Hoffnung der Christen auf die

---

<sup>199</sup> A.a.O., 327.

<sup>200</sup> A.a.O., 326.

<sup>201</sup> A.a.O., 330.

Neuschöpfung aller Dinge.<sup>202</sup> In der Neuschöpfung kommt es für Moltmann zu einem Übergang von einem „distanzierten Gegenüber Gottes zu seiner Schöpfung“ zu einer „innere[n] Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung.“<sup>203</sup> Gott wird schöpfungsimmanent, ohne dass er aufhört, transzendent zu sein. So wie die Welt in Gott schon immer Raum bekam, um existieren zu können, wird nun die Schöpfung zum Raum, in dem Gott wohnt, ruht und Heimat findet. Moltmann sieht keine pantheistische Auflösung Gottes in der Welt, „Gott bleibt Gott und die Welt bleibt Schöpfung“, doch es kommt zu einer wechselseitigen „kosmische[n] *communicatio idiomatum*.“<sup>204</sup>

In seiner kleinen Hoffnungslehre, *Im Ende – der Anfang*, schildert Moltmann die persönliche Dimension der neuen Schöpfung. Jeder Mensch wird mit einem neuen Leib auf der neuen Erde leben, denn „God gives them back to the Earth as its faithful people.“<sup>205</sup> Jeder wird am ewigen Leben Gottes mit einer partizipativen Ewigkeit teilhaben. Gott wird aus seiner Verborgenheit, unter der wir als Menschen gegenwärtig oft leiden, die uns aber auch vor seiner Heiligkeit schützt (Ex 33,22), herauskommen und wir werden ihn mit gereinigtem Herzen (Mt 5,8) von Angesicht zu Angesicht sehen (1Kor 13,12) und für immer genießen (*fruitio Dei*).<sup>206</sup> Menschen werden Gott in allen Dingen riechen und schmecken, denn die Welt wird zu einem großen Sakrament werden, in der Gott alles in allem ist (1Kor 15,28). Das will Moltmann nicht pantheistisch verstanden wissen, denn Welt und Gott bleiben „unvermischt und ungetrennt.“<sup>207</sup> Das zeitliche Leben jedes Einzelnen wird mit „ewiger Lebendigkeit“ erfüllt und verklärt: „Es wird angenommen, zurechtgebracht, versöhnt, geheiligt und verherrlicht. Aber es bleibt unser Leben, so wie wir selbst darin bleiben und erst richtig voll und ganz zu uns selbst kommen.“<sup>208</sup>

Anhand der Offenbarung des Johannes führt Moltmann einige Charakteristika der neuen Schöpfung aus. Er räumt die Schwierigkeit der Aufgabe ein, da es sich um „prophetische Ermutigung der Widerstehenden“ handelt, also um „Untergrundliteratur mit chiffrierter Botschaft“, die auf dem politischen Hintergrund

---

<sup>202</sup> A.a.O., 335.

<sup>203</sup> A.a.O., 337.

<sup>204</sup> Ebd. Diese Vorstellung kann als Panentheismus bezeichnet werden.

<sup>205</sup> Moltmann, *Resurrection of Christ*, 148.

<sup>206</sup> Moltmann, *Im Ende – der Anfang*, 172-173.

<sup>207</sup> A.a.O., 174.

<sup>208</sup> A.a.O., 179.

des götzendienerischen Roms zu verstehen ist und ein Bild „einer anderen Welt, die Gott ganz entspricht“, enthält.<sup>209</sup> Moltmann benennt fünf Aspekte dieser Hoffnung.

1) Das *himmlische Jerusalem* löste das *irdische Jerusalem* als „apokalyptisches Hoffnungsbild“ der Christen ab.<sup>210</sup> Das irdische Jerusalem wurde von den frühen Christen sowohl als Ort des Terrors als auch als Ort der Hoffnung, wo der auferstandene Herr gesehen wurde und welches das Zentrum des urchristlichen Gemeindefeldes war, wahrgenommen. Das Bild des himmlischen Jerusalem rückte aber immer mehr in den Vordergrund (Gal 4,26; Hebr 13,14; vgl. Sach 12,1-14) und wurde zum Gegenbild der *Roma aeterna*, während die Christen sich zunehmend im römischen Reich als aus allen Völkern zusammengerufenes *tertium genus* verstanden.

2) Das *himmlische Jerusalem* steht für den endgültigen und endzeitlichen Sieg Gottes über die *Hybris der Menschen* und ihre selbstverherrlichende politische Macht. Rom wird ‚Babylon‘ genannt, weil es für den Turmbau zu Babel steht, mit dem Menschen den Himmel stürmen wollten. Das „Gegenbild der Hoffnung der Widerstehenden“ dagegen „kommt demgegenüber aus dem Himmel auf die Erde herab und erfüllt aus Gnade den Wunsch der Menschen nach der Gegenwart Gottes.“<sup>211</sup>

3) Die Stadt Gottes wird als *Kristalltempel* und *Gartenstadt* beschrieben, die den paradiesischen Garten mit seinem Wasser des Lebens und Baum des Lebens enthält (Apk 22,1f.). Sie enthält zwar den Garten Eden, aber geht über ihn hinaus als die perfekte architektonische Verbindung von Natur und Kultur. Als Kristallstadt (Apk 21,11.18) ist sie eine leuchtende Lichterstadt, die makellos die Herrlichkeit Gottes widerspiegelt. Sein Thron steht in ihr als Zeichen seiner politischen Herrschaft; das Reich Gottes kontrastiert mit der usurpatorischen Herrschaft der *Dea Roma*. Die ganze Stadt erscheint als Riesenwürfel (ca. 2000 bis 2400 km jede Seite, Apk 21,16), was den Dimensionen des Allerheiligsten des israelitischen Tempels entspricht (1Kön 6,17-20) und ausdrückt, dass diese gesamte Stadt der Tempel Gottes ist (Apk 21,22). „Es geht im Innersten der Vision vom neuen Jerusalem und der neuen

---

<sup>209</sup> Moltmann, *Kommen Gottes*, 338.

<sup>210</sup> A.a.O., 339.

<sup>211</sup> A.a.O., 342. Moltmann folgt hier „auf weiten Strecken“ R. Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation*, 126ff.; vgl. a.a.O., 341, Fußnote 111.

Schöpfung von Himmel und Erde um nichts anderes als um die unmittelbare, allgegenwärtige und ewige Einwohnung Gottes und Christi.“<sup>212</sup>

4) Der neue *Gottesbund* gilt nunmehr *allen Völkern* (Ez 37,27; Apk 21,3). Die Nationen werden ‚Gottes Völker‘, λαοὶ αὐτοῦ, genannt. „Now that the covenant people have fulfilled their role of being a light to the nations, all nations will share in the privileges of the covenant people.“<sup>213</sup> Die vereinte Rolle des Bundesvolkes Israels und der Kirche wird an den Toren erkannt, die nach den Stämmen Israels benannt sind und deren Grundsteine die zwölf Apostel des Lammes sind (Apk 21,12.14). Die mit Christus Regierenden sind die Märtyrer aus Israel und der Kirche, die den Götzen Roms widerstanden haben.<sup>214</sup>

5) Das neue Jerusalem ist der Mittelpunkt der *kosmischen Schechina Gottes* und besitzt insbesondere zwei Eigenschaften: es ist *heilig* und *herrlich*. Gott selbst und alles, was ihm gehört, ist heilig. Heilig bedeutet hier, dass etwas als Gefäß seiner Einwohnung fungiert und von seinem Licht durchdrungen wird. Die Herrlichkeit des neuen Jerusalems zeigt sich in seiner „göttliche[n] Prachtentfaltung und seiner unerschöpflichen Schönheit.“<sup>215</sup> Alles Hässliche wird ausgeschlossen. Gottes Licht strahlt in seine für ihn transparente Schöpfung und wird von ihr wiederum vielfach widerspiegelt. In dieser Perichorese wird die Schöpfung erfüllt und zu ihrer höchsten Bestimmung erhoben. In ihrer Heiligkeit und Herrlichkeit hat die kosmische Eschatologie „eine theologische und eine ästhetische Dimension.“<sup>216</sup>

Im Raum und in der Zeit dieser Neuschöpfung kommt Gottes Schechina an seinem Sabbat zur Ruhe – die *Menucha* Gottes bedeutet die Erfüllung und Freude seiner Schöpfung.

### **3.9 Hoffnungsbild: Das Fest der ewigen Freude**

„Die Herrlichkeit Gottes ist das Fest der ewigen Freude... ,Geh ein zum Freudenfest deines Herrn.“<sup>217</sup>

---

<sup>212</sup> A.a.O., 345.

<sup>213</sup> R. Bauckham, a.a.O., 137, zitiert in a.a.O., 346.

<sup>214</sup> Vgl. Moltmann, *Kommen Gottes*, 347.

<sup>215</sup> A.a.O., 348.

<sup>216</sup> A.a.O., 349.

<sup>217</sup> A.a.O., 365; Mt 25,21.

Moltmanns Eschatologie, *Das Kommen Gottes*, hat einen langen Weg von der personalen, über die geschichtliche bis hin zur kosmischen Eschatologie zurückgelegt. Aber Moltmann geht noch einen Schritt weiter. Er stellte die Frage nach der *göttlichen Eschatologie*: „Liegt in der Verherrlichung Gottes auch eine Art göttlicher Eschatologie, so daß Gott in seiner Verherrlichung zu seinem Ziel und in seinem Ziel zu sich selbst kommt?“<sup>218</sup>

Moltmann findet das höchste Ziel Gottes und der Schöpfung weder in der Selbstverherrlichung Gottes, gemäß dem absolutistischen Herrscher Louis XIV., noch in einer hegelianischen Selbstverwirklichung Gottes, noch in einer durch den Prozess der Wirklichkeit verursachten Veränderung Gottes selbst.<sup>219</sup> Vielmehr findet Moltmann die Antwort in der *Fülle Gottes* (Eph 3,19; Joh 1,16): Die Fülle Gottes besteht in einer innertrinitarischen, gegenseitigen Verherrlichung Gottes und in einer „verschwenderischen Mitteilung seiner Lebensfülle,“ die sich nicht in moralischen oder ontologischen, sondern in ästhetischen Begriffen am besten fassen lässt.<sup>220</sup>

„Die Fülle Gottes ist die überschwengliche Fülle des göttlichen Lebens; ein Leben, das sich unerschöpflich-schöpferisch mitteilt; ein überströmendes Leben, das Totes und Abgestorbenes lebendig macht; ein Leben von dem alles Lebendige seine Lebenskräfte und seine Lebenslust empfängt; eine Lebensquelle, auf die alles, was lebendig gemacht worden ist, mit tiefer Freude und lautem Jubel antwortet.“<sup>221</sup>

Diese Lebensfülle äußert sich in einem *festlichen Leben*, in Musik und Phantasie, in Hymnen und Lobgesängen, in einer Schöpfung, die sich in der Verherrlichung Gottes selbst vergisst, wie Kinder im Spiel. „Das Lachen des Universums ist Gottes Entzücken.“<sup>222</sup>

---

<sup>218</sup> A.a.O., 351.

<sup>219</sup> Vgl. a.a.O., 351-364.

<sup>220</sup> A.a.O., 365.

<sup>221</sup> Ebd.

<sup>222</sup> A.a.O., 367.

#### 4. Intermezzo: Die Exodugemeinde

Es ist ein gewaltiges Hoffnungsbild, von delikater Schönheit und kraftvollen Motiven, das Moltmann in seiner Eschatologie vor Augen malt. Wie lebt es sich unter dem Schirm dieser Metanarrative? Welche ethischen Folgen entstehen für denjenigen, der dieser Hoffnung Glauben schenkt? In welches Licht wird das gegenwärtige Leben von dieser eschatologischen Zukunft gestellt? Diese Fragen können, ja müssen, an dieser Zukunftsmusik entstehen.

Schon früh erklärte Moltmann die eschatologische Dimension der Theologie zu seinem Programm. In seiner kontroversen *Theologie der Hoffnung* schrieb er 1964, „[e]ine rechte Theologie müßte darum von ihrem Zukunftsziel her bedacht werden. Eschatologie sollte nicht ihr Ende, sondern ihr Anfang sein.“<sup>223</sup> Es ist die *spes quaerens intellectum*, die hier zu Wort kommt, um das theologische Denken neu zu entfachen und die christliche Ethik durch die Hoffnung neu zu entzünden. Ebendiese „Hoffnung des Glaubens“ wird zur „*unerschöpflichen Quelle* für die schöpferische, erfinderische Phantasie der Liebe werden.“<sup>224</sup> Moltmann zielt auf eine auf Glauben gegründete und durch Hoffnung angetriebene Liebesethik. Wer ist das Subjekt dieser Ethik? Es ist das durch Verheißung geprägte, in der Wüste wandernde Gottesvolk, die Exodugemeinde.

Moltmann widmet das letzte Kapitel des Werks dem Leitgedanken der Exodugemeinde, die das „Zukünftige sucht“ (Hebr. 13,13) und nach der „konkreten Gestalt gelebter eschatologischer Hoffnung in der modernen Gesellschaft“ strebt.<sup>225</sup> Diese gelebte Hoffnung soll alltagstauglich sein und das Leben der Christenheit in ihren weltlichen Berufen und sozialen Rollen zu einem alltäglichen Gehorsam beflügeln und befähigen. Die Umsetzung dieses Ziels bedeutet allerdings ein Ausbrechen der Christenheit aus den ihr zugeschriebenen sozialen Rollen und dem *cultus privatus*, der dem Glaubenden von der Gesellschaft zugedacht wird und seinen Glauben sozial irrelevant macht.<sup>226</sup> Die Christenheit soll also nicht stabilisierend auf die Gesellschaft einwirken, um den *status quo* zu erhalten, sondern eine „beständige Unruhe“ auslösen und zum „Quellort immer neuer Impulse für die Verwirklichung

---

<sup>223</sup> Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 12.

<sup>224</sup> A.a.O., 29. Kursiv im Original.

<sup>225</sup> A.a.O., 280.

<sup>226</sup> Vgl. a.a.O., 291.



von Recht, Freiheit und Humanität hier im Licht der angesagten Zukunft“ werden.<sup>227</sup>

Der Einsatz für das kommende Reich Gottes geschieht zum einen durch die missionarische Verkündigung des Evangeliums – nicht nur durch einzelne Amtsträger, sondern durch die ganze Christenheit – und zum anderen durch den tatkräftigen Einsatz für das Schalom unter den Menschen, d.h. die „Verwirklichung eschatologischer *Rechtshoffnung*, *Humanisierung* des Menschen, *Sozialisierung* der Menschheit, *Frieden* der ganzen Schöpfung.“<sup>228</sup> Damit umschreibt Moltmann sein ethisches Programm und begründet es eschatologisch als ‚irdische Antizipation‘ des kommenden Reiches Gottes. Es geht ihm nicht um die völlige Realisierung der Zukunftshoffnung in der Gegenwart – die Zukunft bleibt Zukunft und kann nur durch Jesu Parusie eingelöst werden – aber doch um eine ethische Orientierung an der Zukunft für das gegenwärtige Handeln und eine radikale „Leidenschaft für das Mögliche“.<sup>229</sup>

Eine erste, prägnante Antwort der in dieser Arbeit gestellten Forschungsfrage ist hier enthalten. Die von Moltmann betriebene Eschatologie wirkt hoffnungsweckend auf den Menschen und entzündet ein ethisches Handeln, das jetzt bruchstückhaft zu verwirklichen sucht, was in seiner Fülle gewiss kommt.

Diese inspirierende Perspektive rief jedoch Zustimmung und Kritik hervor und vor allem Diskussionsbedarf. Stellvertretend für Viele nehmen wir Heinz Eduard Tödt's Bedenken auf. Tödt sieht in Moltmanns *Theologie der Hoffnung* die klare Unterscheidung, „daß der Mensch, auch als Glaubender, nicht die Potenz hat und auch nicht durch den Glauben erhält, Reich Gottes zu verwirklichen“ und er kann sich nicht davon überzeugen, „daß die Hoffnung auf Gottes Reich uns dazu berechtigt, in der gleichen Richtung, nur im Raum des Vorletzten, Hoffnung für die Welt zu haben“ als eine Art „Verlängerung“ der Hoffnung für das Reich Gottes.<sup>230</sup> Nicht nur das Verschwimmen der Hoffnung für die Welt und der Hoffnung auf das Reich Gottes macht ihm Sorge, sondern er bemängelt die Unkonkretheit der ethischen Aufforderungen: „Versucht man, diese Postulate ins Konkrete zu übersetzen (Wirtschaftsordnung, Recht, Eigentum, internationale Ordnung usw.), so wird doch sehr schnell der abstrakte und einseitige Charakter solcher Postulate

---

<sup>227</sup> A.a.O., 17.

<sup>228</sup> A.a.O., 303. Kursiv im Original.

<sup>229</sup> A.a.O., 29.

<sup>230</sup> Tödt, Brief, 197f.

deutlich.<sup>231</sup> Er schließt mit der Bitte, „ich möchte genauer wissen, wie Hoffnung sich der theologischen Ethik mitteilt“ und wie die Theologie der Hoffnung sich in konkreten Problemen niederschlägt.<sup>232</sup>

Moltmann bezieht in seiner *Antwort auf die Kritik der Theologie der Hoffnung* Stellung, indem er zum einen das Fehlen einer Ethik der Hoffnung einräumt (mit dem Hinweis „was nicht ist, kann ja noch werden“) und zum anderen drei Dimensionen der christlichen Praxis hervorhebt: 1) Die missionarische Verkündigung des Evangeliums vom Reich, das neue Kreaturen hervorbringt, welche die neue Welt in dieser alten repräsentieren; 2) die Sammlung der christlichen Gemeinde, welche die Zäune zwischen den Menschen abbricht und aus Vielen *ein* Gottesvolk macht; 3) der leibliche Gehorsam, der sich in schöpferischer Nachfolge ausdrückt, die Gesellschaft in Frage stellt und – in der Hoffnung auf eine bessere – verändert. Auf diese Weise wird eschatologische Hoffnung zu konkreter Ethik.

Vierzig Jahre nach der Veröffentlichung der *Theologie der Hoffnung* sieht Moltmann die wichtigsten Thesen im Begriff der göttlichen Verheißung, im Konzept der Auferstehung als eine Verheißung für die Welt und im Verständnis der menschlichen Geschichte als Mission.<sup>233</sup> Dieser dritten, auf die Ethik ausgerichteten These wird durch das Anstreben von Zuständen, „die dem kommenden Reich Gottes entsprechen“ Rechnung getragen, denn „eine andere Welt ist möglich.“<sup>234</sup> Diese *Entsprechungen* werden in allen Lebensbereichen gesucht, da es keinen Lebensbereich gibt, der aus der Nachfolge Christi ausgeklammert werden könnte. Eine konkrete Ausformulierung dessen, was diese Entsprechungen für den Bereich der Menschenrechte bedeuten, hat Moltmann 1977 vorgelegt<sup>235</sup>, aber sein Vorhaben Ähnliches im Bereich der medizinischen Ethik und der Ökologie zu tun, war ihm 2004 noch nicht möglich. „Nach der ‚Theologie der Hoffnung‘ wollte ich immer eine ‚Ethik der Hoffnung‘ schreiben, sie ist mir nie gelungen.“<sup>236</sup>

Miroslav Volf sieht die bleibende Bedeutung der *Theologie der Hoffnung* in der Verknüpfung von eschatologischer Hoffnung mit Hoffnung für diese Erde: „it is

---

<sup>231</sup> A.a.O., 199.

<sup>232</sup> A.a.O., 199f.

<sup>233</sup> Vgl. Moltmann, *Theologie der Hoffnung* – vor 40 Jahren, 21.

<sup>234</sup> A.a.O., 24.

<sup>235</sup> Vgl. Moltmann, *Menschenwürde, Recht und Freiheit*, 1979 als Büchlein veröffentlicht.

<sup>236</sup> Moltmann, *Theologie der Hoffnung* – vor 40 Jahren, 25.

possible for Moltmann to connect positively the hope in eschatological consummation with the hope for historical transformation.<sup>237</sup> Jenseits von Optimismus und Pessimismus ist es die biblisch begründete Hoffnung auf das Kommen Gottes, die Kräfte frei setzt und für ein transformatorisches Engagement in der Welt bereit macht. Der christliche Glaube so verstanden ist kein Opium fürs Volk, sondern „a ‚cup of coffee‘ energizing us in the present“ und macht uns zu „advocates for the new world of love today.“<sup>238</sup>

Das Verhältnis von Eschatologie und Ethik wird durch die *Hoffnung* auf die neue Schöpfung bestimmt, welche einen kraftvollen Einsatz für die Welt ermöglicht. Je heller die biblischen Hoffnungsbilder leuchten, umso tiefer und breiter wird ihre Wirkung sein und umso stärker mögen auch die ethischen Auswirkungen der Eschatologie sein.

Wird die Wechselbeziehung zwischen Eschatologie und Ethik erkannt, dann wird der Weg für ein tieferes Eindringen in die Ausgestaltung dieser Ethik der Hoffnung möglich. Wir halten die grundsätzliche *Wirksamkeit* der biblischen Hoffnungsbilder auf das Hoffen und Handeln der Exodusgemeinde fest, aber fragen weiter, *wo* und *wie* sie in Moltmanns Ethik erscheinen. Lassen sich einzelne biblische Hoffnungsbilder konkreten Aspekten der Ethik zuordnen? Im zweiten Teil dieser Arbeit nähern wir uns den ethischen Auswirkungen der eschatologischen Hoffnungsbilder für ‚das wandernde Gottesvolk‘ und für die Welt.

## **5. Zweiter Hauptteil: Jürgen Moltmanns Ethik der Hoffnung**

Als ‚Ethik der Hoffnung‘ bezeichnen wir ein Doppeltes: Jürgen Moltmanns Ethik als Ganze und sein 2010 erschienenes Spätwerk *Ethik der Hoffnung*, das er mit 84 Jahren noch fertigstellte. Anhand dieses Buches, in dem jahrelanges Nachdenken und eine gereifte Praxiserfahrung zusammenfließen, lässt sich Moltmanns ethischer *Ansatz* näher bestimmen. Danach versuchen wir die vielfältigen Verästelungen von Moltmanns Eschatologie für die Ethik anhand von vier Kategorien zu erfassen: 1. Ethik des Christen, 2. Ethik der messianischen Gemeinde, 3. Politische Ethik und

---

<sup>237</sup> Volf, *Hope against Hope*, 154.

<sup>238</sup> A.a.O., 155.

soziale Gerechtigkeit, 4. Ökologische Ethik. Wir versuchen die Praxisrelevanz dieser Ethik am hoffnungsvollen Fallbeispiel Südafrikas zu verdeutlichen.

### 5.1 Ansatz und Überblick der Ethik der Hoffnung

*„Diese Ethik der Hoffnung ist kein Lehrbuch... Ich wende mich an die Christenheit, um Handlungsvorschläge in Hoffnungshorizonten zu machen.“<sup>239</sup>*

Die zwei Fragen, ‚Was darf ich hoffen?‘, und ‚Was muss ich fürchten?‘, leiten Moltmanns Ethik der Hoffnung ein. Sie erfassen das, was menschliches Handeln positiv und negativ steuert. Die eschatologische Endzeit weckt Hoffnungen und Ängste zugleich, sie kann bekräftigen oder lähmen, wie die biblisch-apokalyptischen Zeugnisse verdeutlichen (2Petr 3,7-13; Apk 1-22). Doch im Angesicht der Gefahr orientiert sich die christliche Ethik an der Auferstehung Jesu Christi und streckt sich nach der neuen Schöpfung aus, in der Gerechtigkeit wohnt. Sie „mobilisiert Kräfte aus überwundenen Ängsten“ und „enthält Handlungsanweisungen zum Widerspruch gegen die alte und im Vorgriff auf die neue Welt.“<sup>240</sup> Die dieser Ethik entsprechende Spiritualität ist die der *ora et labora*, welche hoffnungsvolles Beten mit mutigem Handeln verbindet. Das Gebet entfremdet den Menschen nicht von dieser Welt, sondern macht ihn wachsam und erwartungsvoll für das Kommende (Mk 14,24).<sup>241</sup> Mit offenen Augen werden die Nöte der Armen und Bedrückten wahrgenommen und im Lichte Gottes und seiner Verheißungen gesehen. Hinzu kommen die christlichen Tugenden des *Wartens* und *Eilens*. Das Warten will Moltmann nicht im Sinne eines Abwartens, sondern eines Erwartens verstanden wissen, das sich nach dem ausstreckt, was verheißen ist und angesichts des kommenden Tages nach den ‚Waffen des Lichts‘ greift (Röm 13,12). Das Eilen ist für ihn „das Überschreiten der Grenzen der Wirklichkeit in die Bereiche des zukünftig Möglichen“ und damit eine Vorwegnahme der Zukunft.<sup>242</sup>

Für ethisch unzureichend hält Moltmann Luthers Zwei-Reiche-Lehre, Calvins Reich-Gottes-Theologie, Barths christologische Eschatologie und die separatistische Ethik der Täufer, die weiterhin von zeitgenössischen Theologen wie Stanley Hauerwas und John Howard Yoder vertreten wird. Doch kann er jedem dieser Ansätze etwas

---

<sup>239</sup> Moltmann, Ethik der Hoffnung, 13.

<sup>240</sup> A.a.O., 23.

<sup>241</sup> Vgl. ebd.

<sup>242</sup> A.a.O., 25.

Positives abgewinnen: von Luther das Prinzip ‚Weltverantwortung‘, von Calvin und Barth das Prinzip ‚Widerstand‘ und von den Täufern das Prinzip ‚alternatives Leben‘.<sup>243</sup>

Seinen eigenen Ansatz nennt Moltmann eine ‚transformative Ethik‘, welche aus einer ‚transformativen Eschatologie‘ fließt. Die Wurzeln dafür liegen im Beispiel Martin Luther Kings, der sich für eine Vision einer gerechteren Gesellschaft mit pazifistischen Mitteln einsetzte und dafür am 4. April 1968 ermordet wurde.<sup>244</sup> Auch die Weltmissionskonferenz in Uppsala, Schweden, im gleichen Jahr bekräftigte Moltmanns Ansatz, wie sein wiederholtes Zitieren dieser Sätze belegt.

„Wir hören den Schrei derer, die sich nach Frieden sehnen. Die Hungrigen und Ausgebeuteten rufen nach Gerechtigkeit. Die Verachteten und Benachteiligten verlangen ihre Menschenwürde, Millionen suchen nach einem Sinn ihres Lebens... Im Vertrauen auf Gottes erneuernde Kraft rufen wir euch auf: Beteiligt euch an dieser Vorwegnahme des Reiches Gottes und lasst heute schon etwas von der Neuschöpfung sichtbar werden, die Christus an seinem Tag vollenden wird.“<sup>245</sup>

Auf der Weltmissionskonferenz in Bangkok 1972-1973 arbeitete Moltmann für den Sektionsbericht II ‚Heil und soziale Gerechtigkeit‘ an einem *ganzheitlichen Heilsbegriff* mit, der die wirtschaftliche Gerechtigkeit, die Menschenwürde, die zwischenmenschliche Solidarität und die persönliche Verzweiflung einschließt.<sup>246</sup>

Aus diesen prägenden Erfahrungen ist Moltmanns *eschatologische Christologie* erwachsen. Er vertritt eine messianische Ethik, die sich am gekommenen Messias Jesus und seinem Handeln orientiert. Sie ist auch deshalb messianisch, weil sie sich am zukünftigen Reich des Messias ausrichtet und jetzt schon Anteil an den „Kräften der zukünftigen Welt“ (Hebr 6,5) hat, die durch den Geist Gottes auf alles Fleisch ausgegossen sind (Joel 3,1-5). „Reich-Gottes-Ethik ist Nachfolgeethik und die Ethik der Nachfolge Jesu ist Antizipations-Ethik seiner Zukunft.“<sup>247</sup>

*Transformative Ethik* nennt Moltmann seinen Ansatz, der sich weder in quietistischer Anpassung an die politischen und sozialen Verhältnisse noch in einer radikalen, aber

---

<sup>243</sup> Vgl. a.a.O., 60.

<sup>244</sup> Vgl. a.a.O., 53-54. Moltmann war zu dieser Zeit als Gastdozent in den Vereinigten Staaten und auf einer Tagung über die Theologie der Hoffnung an der Duke University, Durham, wie er in *Weiter Raum* berichtet, 142. Siehe auch: Moltmann, Vollendung einer am 4. April 1968 abgebrochenen Konferenz, 111f.

<sup>245</sup> Moltmann, *Ethik der Hoffnung*, 55. Vgl. auch ders., *Der Weg Jesu Christi*, 366 u. *Theologie der Hoffnung – vor 40 Jahren*, 25.

<sup>246</sup> Vgl. a.a.O., 55f.

<sup>247</sup> A.a.O., 57.

sich selbst irrelevant machenden, separatistischen Ethik äußert. Vielmehr sucht er, die Welt im Namen Christi zu verändern.<sup>248</sup> Diese ‚Anleitung zur Weltveränderung‘ beinhaltet drei notwendige Schritte: 1) sie muss sich von den Zwängen ihrer Umwelt befreien, 2) sie muss eine neue Identität und Gemeinschaft finden, die eine überragende Priorität hat (2Kor 5,17) und 3) sie muss eine alternative Veränderung der Verhältnisse herbeiführen, die sich an Gottes Reich orientiert und mit den gegenwärtigen Umständen in Konflikt tritt (Röm 13,12). Die Zukunft wird als Raum der offenen Möglichkeiten verstanden, die ergriffen werden können. Wo dies geschieht, werden die Verhältnisse zum Guten verändert und kleine Fragmente des Reiches Gottes werden proleptisch sichtbar und erfahrbar. Moltmann bedient sich des jüdischen Gedankens, einen *Thikun* (eine kleine Ausbesserung der Welt) dort anzubringen, wo die Welt brüchig geworden ist. Er versteht diese „messianische Reparaturen“ als „Splitter der messianischen Zeit“, die jetzt schon im Tätig-Werden für das Reich Gottes aufleuchten.<sup>249</sup> „Die Befreiung der Unterdrückten, die Aufrichtung der Erniedrigten, die Heilung der Kranken und die Gerechtigkeit der Armen sind [die] praktikablen Stichworte“ einer Ethik der Hoffnung.<sup>250</sup>

Entsprechend ist der Aufbau des Buches *Ethik der Hoffnung* konzipiert. Im ersten Teil geht Moltmann auf eine Ethik des Lebens ein, die für eine ‚Kultur des Lebens‘ plädiert und gegen medizinische Eingriffe, die sich gegen das Leben richten, argumentiert. Sein Orientierungspunkt ist die unzertrennliche Ganzheit eines Menschen diachron in der Zeit vom Embryo bis zum Greis und konsequent bis zur ‚Auferstehung des Fleisches‘ zu Ende gedacht. In einem zweiten Teil nimmt sich Moltmann einer Ethik der Erde an, welche sich um eine angemessene Sicht des Kosmos in seiner Wechselbeziehung zum Menschen bemüht und konkrete Schritte für ein ökologisch vertretbares Denken und Handeln sucht. In einem dritten Teil erarbeitet Moltmann eine Ethik des gerechten Friedens, die sich gegen Gewalt, Krieg, atomare Aufrüstung und ökonomische Unterdrückung für Menschenrechte,

---

<sup>248</sup> Vgl. a.a.O., 59f.

<sup>249</sup> Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 42. „Dem Messias den Weg bereiten, bedeutet im Adventlicht zu leben und sich zusammen mit dieser Welt für sein Kommen zu öffnen. Es heißt, sein Kommen im Erkennen und tun zu antizipieren und ‚schon jetzt‘ mit allen Kräften nach Möglichkeit etwas von der Erlösung aller Dinge sichtbar werden zu lassen, die der Messias in seinen Tagen vollenden wird.“

<sup>250</sup> A.a.O., 60.

ein gesellschaftliches Klima des Vertrauens und ökonomische Gerechtigkeit einsetzt.<sup>251</sup>

Wie sich die Ethik der Hoffnung im Detail auswirkt, werden wir im Folgenden unter Berücksichtigung der größeren Zusammenhänge innerhalb Moltmanns Werk und im Gespräch mit anderen Stimmen untersuchen. Wir beginnen mit der persönlichen Ethik des Christen.

## 5.2 Ethik des Christen

*„Sehen wir durch den dunklen Horizont des Sterbens hindurch in die Morgenröte des neuen Tages Gottes, dann macht uns die Anfänglichkeit aller Dinge, die wir lieben, lebendig und wir achten auf sie.“<sup>252</sup>*

Eine persönliche Ethik für Christen lässt sich für Moltmann kaum aus den anderen ethischen Dimensionen herauslösen, denn den Menschen gibt es nur als Teil einer Gemeinschaft, einer Gesellschaft und der Natur selbst. Alles andere ist eine irrealer Abstraktion, führt zu Verengungen der Wahrnehmung und zu Fehlschlüssen. Dieser Erkenntnis tragen wir Rechnung, indem wir hier persönliche Aspekte betrachten, die in engstem Zusammenhang mit der Gemeindeethik und der politischen, sozialen und ökologischen Ethik stehen. Jedoch ist dieser Ausgangspunkt unerlässlich, denn ein Mensch ist selber das Instrument seines eigenen Handelns. Der Zustand und das Wesen des Einzelnen und seine persönliche Frömmigkeit wirken sich unwillkürlich auf sein politisches und soziales Engagement, auf seine Diakonie und seinen Gemeindedienst aus. Die Linse des persönlichen Lebens wirkt sich erhellend oder verdunkelnd auf alle anderen Lebensbezüge aus, wird aber auch von diesen beeinflusst und geformt. Wir nähern uns Moltmanns Ethik für Christen auf dem Weg über die Hamartologie und Soteriologie.

Die „eigentliche Sünde der Menschheit [ist] die Gewalttätigkeit“ und das Heil der Menschen liegt umgekehrt im Frieden.<sup>253</sup> Aber Menschen brauchen auch Befreiung

---

<sup>251</sup> Moltmann integriert seine ökonomischen Anmerkungen in den politischen Teil des Buches, denn „[i]ch habe mir ein Kapitel über *ökonomische Ethik* in diesem Buch noch nicht zugetraut“, Ethik der Hoffnung, 16. Wir folgen ihm in der Darstellung dieser sich häufig berührenden Themen und behandeln „Politische Ethik und soziale Gerechtigkeit“ zusammen.

<sup>252</sup> Moltmann, Im Ende – der Anfang, 170.

von der „Ur-Angst, die sie aggressiv macht oder zur Apathie treibt“ und nicht nur von äußeren Bedrängnissen politischer oder sozialer Art; sie brauchen eine Bekehrung aus „Angst und Entmutigung“ zur Hoffnung des Glaubens auf Gottes Zukunft, von der „Sinnleere“ zur „Sinnerfülltheit.“<sup>254</sup> Christus hat sich mit den Menschen solidarisch erklärt, ist eingekehrt in ihre Wirklichkeit und persönliche Hölle. In seiner Höllenfahrt hat er die existenziale Hölle gesprengt und neues Leben möglich gemacht.<sup>255</sup>

Die Errettung durch Jesus Christus lässt sich komplementär als Wiedergeburt, Neuschöpfung und Lebendigmachung durch den Geist verstehen.<sup>256</sup> Die Wiedergeburt zu einer lebendigen Hoffnung (1Petr 1,3), durch die die Glaubenden Anteil am Reich Gottes bekommen, muss bei Moltmann eschatologisch verstanden werden: Sie richtet den Christen auf die neue Schöpfung aus.<sup>257</sup> „In dieser geistlichen Wiedergeburt eines Menschen wird nichts Geringeres als die Wiedergeburt des ganzen Kosmos vorweggenommen.“<sup>258</sup> Seine Wiedergeburt im Geist der Auferstehung macht ihn Teil der neuen Schöpfung und beruft ihn gleichzeitig zur Befreiung der leidenden Schöpfung. „Entsprechend ist der christliche Glaube ein Leben aus Christus, mit Christus und in Erwartung Christi und damit ein Leben der neuen Schöpfung mitten in den Schatten der vergehenden Welt.“<sup>259</sup> Der Glaubende ist ein Fremdling und ‚Asylant‘ in der Welt, denn er gehört zur neuen Schöpfung und zum Gemeinwesen des neuen Jerusalem (Hebr 13,14; Gal 4,26). Er ist in einen prinzipiellen Konflikt mit *Roma aeterna* und allen sich selbst verabsolutierenden Weltsystemen gestellt und deshalb in eine Widerstandsbewegung gekommen.<sup>260</sup> Die daraus entstehende persönliche Ethik lässt sich ohne die ontologische Verwandlung in eine neue Schöpfung nicht denken (2Kor 5,17). Harvie beschreibt Moltmanns Sicht so: Das Werk des Geistes „changes the ontological status of the creature from

---

<sup>253</sup> Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 148. Diese Erkenntnis, die „im Vergleich mit der traditionellen Sünden- und Gnadenlehre der christlichen Theologie ungewöhnlich ist“ wird exegetisch dadurch gedeckt, dass die priesterschriftliche Urgeschichte Gen 3 nicht kennt, ebd.

<sup>254</sup> Moltmann, *Auferstehungshoffnung*, 119.

<sup>255</sup> Vgl. Moltmann, *Kommen Gottes*, 281.

<sup>256</sup> Moltmann beschreibt den ‚Prozess der Rechtfertigung‘ auch mit folgenden Komponenten: 1. Vergebung von Sündenschuld, 2. Befreiung von Sündenmacht, 3. Versöhnung der Gott-losen (sic!), 4. Neues Leben im Dienst an der Gerechtigkeit, 5. Erbrecht auf die neue Schöpfung, 6. Teilnahme an der neuen gerechten Welt Gottes durch leidenschaftlichen Einsatz für sie.

<sup>257</sup> Vgl. Moltmann, *Kirche*, 306.

<sup>258</sup> Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 287.

<sup>259</sup> A.a.O., 249.

<sup>260</sup> Vgl. Moltmann, *Kommen Gottes*, 340.



one of fallen sinfulness to new creation, thus enabling the creature to live within a new ethical state commensurate with the eschatological kingdom of God.“<sup>261</sup> Die neue Ethik lässt sich auch nicht ohne die Orientierung am Hoffnungsbild der neuen Schöpfung der göttlichen Vollendung denken. Sie ist eine Entsprechungsethik, die sich jetzt schon am Prozess der Neuschöpfung beteiligt, den Gott durch seinen Geist bewirkt. Der Mensch darf sich nicht von seinen Mitmenschen und dem Kosmos entsolidarisieren und sich in einen religiösen Eskapismus flüchten. Der neue Status als neue Schöpfung lässt sich für Moltmann nicht als Erlösung aus der bösen Welt heraus denken, sondern nur als Beteiligung am befreienden, schöpferischen Handeln Gottes an der Welt.<sup>262</sup> Er wird in eine „Bewegung der Hoffnung“ hineingestellt, die „sein eigenes Leben mit der Zukunft“ verbindet.<sup>263</sup> Doch die Errettung ist für Moltmann nicht nur als eine Mobilisierung für die neue Schöpfung zu verstehen, sondern hat auch eine innige, persönliche Seite. Die Ausgießung der Liebe Gottes durch den Heiligen Geist in des Menschen Herz (Röm 5,5) ist eine reale Erfahrung. Sie wird oft „durch die einfachen Worte ausgedrückt: ‚Gott liebt mich‘“; Menschen empfangen eine besondere Würde, „so daß sie sich aus dem Staub erheben können.“<sup>264</sup> Der Heilige Geist ist eine Person, deren lebendig machende Kraft den Glaubenden an der Kraft der Auferstehung Jesu teilhaben lässt. Der Glaube orientiert sich nicht nur kognitiv an der Auferstehung, „it means being seized by the power of the resurrection and entering into a life with Christ.“<sup>265</sup> Das Leben im Glauben wird nunmehr der Gewalt des Todes entrissen und umfassend auf Gottes Zukunft geeicht; das an und für sich „vergängliche Leben“ wird zugleich zu einem „anfänglichen Leben.“<sup>266</sup>

Die Lebensgemeinschaft mit Christus äußert sich in „radical discipleship.“<sup>267</sup> Es gibt keinen anderen Weg Jesus Christus zu erkennen, als ihm nachzufolgen. Eine bloß theoretische Erkenntnis Jesu gibt es nicht; Christus zu kennen heißt, ihm auf seinem Weg zu folgen. Die Richtlinie auf diesem Weg ist die messianische Auslegung der Tora in der Bergpredigt und trotzdem: „Auch diese Praxis ist nicht die Anwendung einer Theorie Christi, sondern ein Lebensweg, auf dem Menschen mit allen Sinnen

<sup>261</sup> Harvie, *Living the Future*, 152.

<sup>262</sup> Vgl. Moltmann, *Auferstehungshoffnung*, 109.

<sup>263</sup> Moltmann, *Kirche*, 306.

<sup>264</sup> Moltmann, *Geist des Lebens*, 15.

<sup>265</sup> Moltmann, *Blessing of Hope*, 152.

<sup>266</sup> Moltmann, *Im Ende der Anfang*, 169f.

<sup>267</sup> Moltmann, *Interview*, 246 u. 248, in Anlehnung an die Ethik des ‚linken Flügels‘ der Reformation.

handeln und leidend in Arbeit und Gebet erfahren, wer Jesus eigentlich ist.“<sup>268</sup>

Moltmann versteht die Nachfolge Jesu nicht individualistisch, sondern eingebunden in die Gemeinde des Messias, die wiederum nicht auf sich selbst fixiert ist, sondern den Weg Jesu zu den Armen, Kranken, Überflüssigen und Unterdrückten geht. Es muss zu einem sozial und politisch relevanten Handeln kommen, das Christo-logie und Christo-praxis vereint.<sup>269</sup> Die Umkehr heraus aus Aggression und Apathie führt in die ganzheitliche Nachfolge, sie darf nicht auf eine religiöse oder private Dimension des Lebens reduziert werden. „Mit halbem Herzen und nur in Teilbereichen der Wirklichkeit gibt es keine Umkehr, die dem Reich Gottes entspricht.“<sup>270</sup>

Die radikale Nachfolge Jesu äußert sich in einer Liebe zum Leben, einem Widerstand gegen die Mächte des Todes und einer fundamentalen Orientierung an der Auferstehung Jesu Christi. Der Christ wird zu neuem, ewigen Leben erweckt, das sich nunmehr entfaltet und zu seiner wahren Bestimmung findet. Menschliches Leben erhält die ‚Menschlichkeit des Lebens‘ als Aufgabe, die sich dann verwirklicht, wenn das Leben bejaht, angenommen, in Teilnahme und Anteilnahme gelebt wird und von einem dynamischen Streben nach Erfüllung gekennzeichnet wird.<sup>271</sup> Ewiges Leben ist nicht eine jenseitige Existenz, die der Mensch abwarten muss, sondern eine Auferweckung zu einem von Liebe geprägten Leben hier und jetzt, mitten im Kampf. Die Auswirkungen des biblischen Hoffnungsbildes der Auferstehung für das jetzige ewige Leben sieht Moltmann in ethischen Zusammenhängen: „Was man historisch von der Auferstehung Christi *wissen kann*, darf darum nicht von den Fragen, was man *hoffen darf* und was man in ihrem Namen *tun soll* abstrahiert werden.“<sup>272</sup> Die Antworten auf diese Fragen hat Moltmann als eine Spiritualität des Körpers und der wachen Sinne beschrieben.

„There is a spirituality of the body and the wakeful senses. What we call ‘spirituality’ always depends on what spirit we expect and experience. If it is the Spirit of Christ’s resurrection, then it lays hold of our whole life, and leads us not just to a mysticism of our soul but to a mysticism of the body too. The life-giving Spirit doesn’t only liberate the soul from depression and sadness. She (sic!) also frees the body from tensions and sickness, for the Spirit of God is not just aligned to

---

<sup>268</sup> Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 61. Das von Moltmann nicht erwähnte Wort Jesu in Joh 7,16-17 ist in diesem Zusammenhang aufschlussreich.

<sup>269</sup> Vgl. ebd. Moltmann greift den Begriff der ‚Politik Jesu‘ vom mennonitschen Theologen John Howard Yoder auf.

<sup>270</sup> A.a.O., 123.

<sup>271</sup> Vgl. Moltmann, *Ethik der Hoffnung*, 79-81.

<sup>272</sup> Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 259.

the salvation of the soul but towards the healing of the body too. The first experiences of the Spirit are always the complete 'yes' to life and to newly awakened love for life in all its fullness."<sup>273</sup>

Die Spiritualität der wachen Sinne macht einen offen für die Schöpfung mit allen fünf Sinnen. „Wer das Leben im Licht der Auferstehungshoffnung liebt, wird glücksfähig. Alle Sinne werden wach, Verstand und Herz öffnen sich für die Schönheit dieses Lebens.“<sup>274</sup> Die bejahte Leiblichkeit führt in eine gesunde Beziehung zum eigenen Körper, denn er darf angenommen werden als das, was er ist, und in der Hoffnung dessen, was er sein wird. Er wird befreit von den Zwängen und der Idolatrie der Gesellschaft. Auch seine Triebe werden als „Leidenschaft des Lebens“ bejaht und wieder zur „ganzheitlichen Erotik des gelebten Lebens“ befreit.<sup>275</sup> Mit dem Glauben bricht eine „neue Spontaneität und ein leichter Sinn“ ins Leben hinein, die Moltmann eine „grenzüberschreitende Freiheit zum Spiel der neuen Schöpfung“ in „österliche[r] Freiheit“ nennt.<sup>276</sup> Die Erde wird zum Sakrament, bei dem man erwartet, Gott *in, mit und unter* allen Dingen – auch den Dingen des Alltags – zu erfahren und zu genießen.<sup>277</sup>

Das Gebet gehört in diese weltoffene und gottoffene Haltung hinein, denn „[i]m Beten erwachen wir für die Welt, wie sie vor Gott in ihren Höhen und Tiefen offenbar ist... Wer betet, lebt aufmerksamer.“<sup>278</sup> Auch die Tiefen des Lebens werden durch die wachen Sinne bewusster und schmerzlicher wahrgenommen. Das Abnehmen der Apathie und Erstarrung des Menschen macht ihn leidensfähiger und vulnerabel. Er nimmt das Seufzen der Schöpfung wahr (Röm 8,22). P. Althouse wertschätzt diese Dimension von Moltmanns Theologie besonders nach einer Zeit der Trauer: „he does not hold out the hope for the future kingdom as an ideal to escape this life and the grief we experience in the death of the ones we love, but tells us to embrace this life, to identify with the suffering in creation, even though the pain of death may overwhelm us. We can hope in the midst of despair.“<sup>279</sup>

---

<sup>273</sup> Moltmann, *Presence*, 585f. Zu Moltmanns Heilungsverständnis vgl. *Geist des Lebens*, 202-205.

<sup>274</sup> Moltmann, *Ethik der Hoffnung*, 120f.

<sup>275</sup> Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 283.

<sup>276</sup> Moltmann, *Ersten Freigelassenen*, 38.

<sup>277</sup> Vgl. Moltmann, *Im Ende – der Anfang*, 175. „Alles riecht und schmeckt nach Gott, weil dann alle Dinge zum *Sakrament Gottes* geworden sind.“ Er greift S.173 auf den Gedanken der *fruitio Dei* zurück.

<sup>278</sup> Moltmann, *Im Ende – der Anfang*, 95f.

<sup>279</sup> Althouse, *In Appreciation*, 22. Er beobachtet ein Zu-kurz-Kommen dieser Erkenntnis in seinem pfingstlerischen Umfeld, welches „ends up denying a part of our humanity,“ 31.

Die Wahrnehmung der seufzenden – menschlichen wie kosmischen – Kreatur, die unter der Macht des Todes leidet, stellt den Christen in eine Haltung des Widerspruchs und des Kampfes. Den ‚messianischen Lebensstil‘ charakterisieren *kreative Spannungen*, die zusammenhalten, was die christliche Spiritualität oft getrennt hat. Dazu gehören a) die dialektische Einheit von *Gebet und Treue zur Erde*, die z.B. im Leben Bonhoeffers sichtbar wurde; „[d]ie Stunde, in der die Kirche heute um das Reich betet, zwingt sie ganz hinein auf Gedeih und Verderb in die Genossenschaft der Erden- und Weltkinder.“<sup>280</sup> Weiter beschreibt er b) die dialektische Einheit von *Kontemplation und politischem Kampf*, in der die Meditation der Passion Christi die Sendung zur Welt ständig erneuert, und schließlich c) eine Einheit von *Transzendenzfrömmigkeit und Solidaritätsfrömmigkeit*, die die vertikale und horizontale Dimensionen des Glaubens, das Bibellesen und das Zeitunglesen, verbindet.<sup>281</sup> Diese Frömmigkeit versteht den Einzelnen als *Fragment* der neuen Schöpfung, dessen Handlungen als „Bruchstücke und Präfigurationen“ zeichenhaft über sich hinausweisen auf die neue Schöpfung. Die Wiedergeburt des Einzelnen ist ein Vorbote der Wiedergeburt der ganzen Schöpfung.

Entsprechend ist die von Moltmann anvisierte Frömmigkeit auf das Bindeglied zwischen alter und neuer Schöpfung ausgerichtet: die Parusie. Im geschichtlichen Wandel der Gebetshaltung der Kirche von „Maranatha, komm Herr Jesus!“ (1Kor 16,22; Apk 22,20) zu „pro mora finis“ sieht Moltmann eine Bändigung der christlichen Hoffnung und eine Verkenntung ihrer leidenschaftlichen Parusieerwartung. „Wer die Anpassung an die Welt und die Anerkennung durch sie sucht, muß die Hoffnung auf das alles verändernde und erneuernde messianische Reich aufgeben,“ warnt er.<sup>282</sup> Umgekehrt wirkt sich die Erwartung eines zukünftigen Ereignisses auf die Gegenwart aus, denn es wird im Lebensstil antizipiert: Erwartete Freude schenkt Vorfreude; erwartetes Unheil schafft Furcht. In gleicher Weise prägt die Parusieerwartung das Leben des Christen: „Die Erwartung der Parusie Christi richtet alle Sinne auf seine Zukunft aus und öffnet sie für die Erfahrung der Geschichte.“<sup>283</sup> Wo Christen Verfolgung leiden, ermutigt die Parusie zum

---

<sup>280</sup> D. Bonhoeffer, *Dein Reich komme*, Hamburg 1958, 11, zitiert in Moltmann, *Kirche*, 311.

<sup>281</sup> Vgl. a.a.O., 312-314.

<sup>282</sup> Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 337.

<sup>283</sup> A.a.O., 364.

„Ausharren bis ans Ende“ (Mt 10,22; 24,13; Jak 5,8). Das Leben wird „mit erhobenem Haupt“ (Lk 21,28) und mit wachen Sinnen gelebt, denn hier und heute ereignen sich Vorwegnahmen des Kommenden und Zeichen des Reiches. Diese ereignen sich in verschiedenen Bereichen des Lebens und erfordern ‚Phantasie für das Reich Gottes.‘ T. Hart weist auf die Schlüsselrolle der Vorstellungskraft, ‚imagination‘, hin. Indem ein Mensch Gottes Verheißungen glaubt, entsteht in ihm eine neue Vorstellung der Zukunft, die im Gegensatz und Widerspruch zur verheißungslosen Zukunft steht. Im biblischen Zusammenhang begleitet das Gebot die Verheißung und deshalb wird in der Gegenwart eine der Zukunft entsprechenden Handlungsweise anberaumt.

„The power of the future to transform the present lies chiefly in the capacity of God’s Spirit to capture our imagination and to open up for us a new vision of God’s promise and the present which it illuminates, thereby stimulating alternative ways of being in the world in the present, [yet] living towards the future. Imagination is thus a vital category in eschatology as in theology more generally.“<sup>284</sup>

Die auf die Verheißungen Gottes gerichtete ‘sanctified imagination’ wirkt sich u.a. auf die Wahl und Ausübung des Berufs aus. Sie regt im Christen die Frage an: Erlaubt der Beruf „Möglichkeiten zur Inkarnation des Glaubens, zur Gestaltwerdung der Hoffnung und zur irdischen, geschichtlichen Entsprechung zum erhofften und verheißenen Reich Gottes?“<sup>285</sup> Durch die *Vorstellungskraft* verbinden sich die Hoffnungsbilder der Auferstehung Jesu, der Parusie und der Neuschöpfung in einer ‚schöpferischen Liebe‘ zu konkreten Auswirkungen bis hinein ins Berufsleben des Einzelnen.

Wir wenden uns nun den Auswirkungen der Hoffnungsbilder in der Gemeinde Jesu zu.

### **5.3 Ethik der messianischen Gemeinde**

*„Je mehr die Kirche sich auf Christus allein besinnt und nur seine messianische Sendung in der Welt bezeugt, um so weniger ist sie ein religiöses Spiegelbild der Gesellschaft. Sie wird dann eine Kirche unter dem Kreuz, eine Exodusgemeinde und*

---

<sup>284</sup> Hart, *Imagination for the Kingdom of God?*, 75. Vgl. auch ebd., 71.

<sup>285</sup> Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 308. „Das Kriterium für Berufswahl, Berufswechsel, nebenberufliche Tätigkeiten... ist allein die Sendung der christlichen Hoffnung.“

*eine charismatische Gemeinschaft und zeigt so die Kräfte der Neuen Schöpfung und die befreiende Vorzeichen der kommenden freien Welt.*“<sup>286</sup>

Die *christliche* Gemeinde ist für Moltmann buchstäblich die *messianische* Gemeinde, die aus denjenigen besteht, die dem Messias nachfolgen und an seiner Sendung teilnehmen. Wir stellen die besondere Gestalt der Gemeinde und anschließend ihre Mission dar.

Die Gemeinde Jesu ist eine ‚Kontrastgemeinschaft‘ in dieser jetzigen Weltzeit. Als Gemeinde der aus dem Heiligen Geist zu einer lebendigen Hoffnung Wiedergeborenen, die ihre Grundkoordinaten aus der Auferstehung Jesu Christi, seiner Parusie und der Neuschöpfung gewinnen, ist sie als Gegensatz und Widerspruch in diese Welt gestellt. Diese Kontrastgemeinschaft „stellt durch ihre Existenz die Systeme von Gewalttat und Unrecht in Frage.“<sup>287</sup> Harvie erläutert, „as an exodus community or contrast society, the church lives in contradistinction to every aspect of present life which does not adhere to the content of the kingdom.“<sup>288</sup> Entsprechend diagnostiziert Moltmann, der schon gegen die Restauration der Kirche in der Adenauerzeit war, Probleme im staatskirchlichen Verhältnis der christlichen Kirchen.<sup>289</sup> „I believe that we need to move away from the state church and toward the church as a community of faith... Our churches are too large – they are not truly communities of faith, but church districts for the spiritual care of the people. Thus they are not voluntary fellowships.“<sup>290</sup> Die Gemeinde Jesu soll eine Gemeinschaft der freien und gleichen sein, denn ihr Modell ist der trinitarische Gott, dessen Wesen in den freien und gleichen Beziehungen des Vaters, des Sohnes und Heiligen Geistes besteht.<sup>291</sup> Die Kirche darf nicht eine den monarchischen Monotheismus widerspiegelnde Hierarchie sein, sondern muss die Gleichheit in der Vielfalt, wie es die Leibmetapher (1Kor 12) ausführt, darstellen. „In einer charismatischen Gemeinde gibt es darum keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen Klerus und Laien, sondern nur einen praktischen und charismatischen.“<sup>292</sup> Das gilt insbesondere für die Beziehung zwischen Mann und Frau. Da der Geist an Pfingsten auf ‚alles Fleisch‘

---

<sup>286</sup> Moltmann, Auferstehungshoffnung, 116.

<sup>287</sup> Moltmann, Der Weg Jesu Christi, 142.

<sup>288</sup> Harvie, Living the Future, 153.

<sup>289</sup> Vgl. Moltmann, Weiter Raum, 80.

<sup>290</sup> Moltmann, Communities of Faith, 247.

<sup>291</sup> Vgl. Wynne, Serving the Coming God, 441; vgl. auch Moltmann, Geist des Lebens, 230ff.; ders. Kommen Gottes, 208.

<sup>292</sup> Moltmann, Auferstehungshoffnung, 116.

fiel (Joel 3,1f.; Apg 2,17f.) werden in Bezug auf die Geistbegabung und Charismen keine Unterschiede von Geschlecht, Alter und sozialer Herkunft beachtet. Es ist nach Moltmann verkehrt, Frauen vom Priesteramt auszuschließen, „obgleich sie als Getaufte ebenso Geistträger sind wie die getauften Männer.“<sup>293</sup> Auch behinderte und kranke Menschen müssten ihren Platz in der Gemeinde haben und nicht in eigene Anstalten ausgegliedert werden, denn die soziale Stigmatisierung ist mindestens so schmerzlich für sie, wie die physische oder geistige Behinderung.<sup>294</sup> In den innergemeindlichen Beziehungen ist die Gemeinde Jesu ein Zeichen der erneuerten Menschheit, so wie sie in der neuen Schöpfung offenbar werden wird. Mit einer ‚Leidenschaft für das Mögliche‘ hat sie ihre eigene Zukunft zu antizipieren.

Die messianische Gemeinde muss sich mit großer Zurückhaltung der ihr angebotenen Macht bedienen, denn allzu leicht wird sie in Moltmanns Analyse eine den *status quo* erhaltende Dienerin der staatlichen Gewalt und erliegt dem historischen Chiliasmus. Die ihr eigene Organisationsform der „sich selbst synodal regierende[n] Gemeinde“ darf nicht gegen die ‚heilige Herrschaft‘ der Hierarchie eingetauscht werden; noch ist die Kirche die „Braut Christi“ (Apg 22,17) und nicht die „Ehefrau Christi“.<sup>295</sup> Der chiliastische Vorbehalt, der aus Moltmanns Prämillenarismus hervorgeht, wirkt ernüchternd auf den kirchlichen Machtgebrauch.

In der Feier des Abendmahls findet die Gemeinde Jesu zu ihrem ureigensten Wesen; sie wird zu der den Tod Jesu verkündigenden und ihn erwartenden *Hoffnungsgemeinschaft*. „Das praktische Zeugnis der eschatologischen Erwartung der Christen ist die Feier des eucharistischen Mahls“ (1Kor 11,26).<sup>296</sup> Die vorweggenommene leibliche Präsenz Jesu unter seinen Jüngern macht sie jetzt schon zur „Vorgabe und Vorausdarstellung des großen Gastmahls der Völker,“ zur Antizipation der ‚Hochzeit des Lammes‘ und des Fests der Freude. Das an der Parusie ausgerichtete Abendmahl hat konkrete Folgen für christliches Handeln in der Geschichte, es führt zu einer ‚sakramentalen Ethik.‘ „Man muß... das Unbedingte im Bedingten, das Letzte im Vorletzten und *das Eschatologische im Ethischen* entdecken, ebenso wie man das Blut und den Leib Christi im Brot und im Wein der

---

<sup>293</sup> Moltmann, *Geist des Lebens*, 253. Ders., *Pentecostal*, 13. „In the Holy Spirit a new messianic community of men and women ‚prophesies‘ with equal right and equal giftedness.“

<sup>294</sup> Vgl. Moltmann, *Diakonie*, 34 u. 42ff.

<sup>295</sup> Moltmann, *Kommen Gottes*, 206 u. 209.

<sup>296</sup> Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 363f.

Eucharistie gegenwärtig glaubt... Christliche Praxis feiert und vollzieht dann die verborgene Gegenwart Gottes in der Geschichte.“<sup>297</sup>

Die so an der Ankunft Christi entzündete Ethik der Jünger Jesu orientiert sich inhaltlich an der irdischen Sendung des Messias. Seine Sendung war für Moltmann in erster Instanz an das arme, unterdrückte, verlorene *ochlos* gerichtet (Mt 5,1), welches er gerade auch *durch* die Jünger erreichen wollte.<sup>298</sup> Diese Sendung ist weiterhin die Mission der Gemeinde: „Je mehr sie aber das Evangelium zu den Armen, die Befreiung zu den Gefangenen und die Erkenntnis zu den Blinden bringt, um so mehr wird sie auch in [Jesu] Geschick hineingezogen und zu einer *Kirche unter dem Kreuz* werden.“<sup>299</sup> Jesu Sendung muss nach seinen eigenen Angaben als ganzheitlicher Befreiungsdienst verstanden werden (Lk 4,18f.) und darf nicht auf eine bloß geistlich verstandene Sündenvergebung und Jenseitshoffnung reduziert werden. Die *missio Dei* ist in der Sendung des Sohnes und des Geistes umfassend als eine Leben schaffende und erneuernde Mission zu verstehen: „Ich lebe und ihr sollt auch Leben“ (Joh 14,19).<sup>300</sup> Die Kraft des Geistes, der den ganzen Kosmos verwandeln wird, ist jetzt schon in der Gemeinde wirksam. Deshalb verstand sich die frühe Christenheit nicht als eine weitere Religion unter vielen, sondern „their missionary task was to achieve the reconciliation of humankind and the peace of the cosmos. The Church sees itself as the beginning of the reconciled cosmos and as anticipation of the new creation.“<sup>301</sup> Diese Erkenntnis macht es für Moltmann so bedauerlich, dass das europäische Christentum seine denominationellen Unterschiede in alle Erdteile hinausgetragen hat. Eine neue Leidenschaft für das Reich Gottes und eine Absage an ekklesiale Machtgelüste würde bedeuten, „we will no longer export the hateful European church divisions nor spread religious denominationalism instead of hope for the kingdom of God.“<sup>302</sup>

---

<sup>297</sup> Moltmann, *Politische Theologie*, 163. Hervorhebung durch mich. Moltmann geht mit seiner ‚sakramentalen Ethik‘ einen Schritt über K. Barth hinaus, der in der (politischen) Ethik Gleichnisse, Zeichen und Analogien für das Reich Gottes sah.

<sup>298</sup> Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 144.

<sup>299</sup> Moltmann, *Auferstehungshoffnung*, 114.

<sup>300</sup> Vgl. Moltmann, *Pentecostal*, 11.

<sup>301</sup> Moltmann, *Resurrection*, 144f.

<sup>302</sup> Moltmann, *Pentecostal*, 12. Er beobachtet die Überwindung der konfessionellen Trennungen in der chinesischen Untergrundkirche im 20. Jh. und überlegt: „Probably there will always be a need for the experience of common persecution and martyrdom to bring the divided churches together in ecumenical fellowship where they subordinate their own interests to the kingdom of God.“



Für die Kirche, die sich in der Kraft des Geistes ihrer Sendung widmet, werden die *charismata* unerlässlich sein. Moltmann sieht in der Pfingstbewegung eine Wiederentdeckung der charismatischen Gemeinde nach biblischem Muster und wünscht sich auch für die großen Staatskirchen die persönliche Erfahrung der ‚Dienstgaben‘: „[The charismatic gifts] are all there, but they are being quenched.“<sup>303</sup> Moltmann will die *charismata* nicht nur als übernatürliche Gaben verstanden wissen, sondern eschatologisch als die „Kräfte der zukünftigen Welt“ (Hebr. 6,5). Im Fokus soll nicht das Mirakel oder das Ungewöhnliche stehen, denn Paulus nimmt auch die ‚natürlichen‘ Liebesdienste der Gemeinde (1Kor 12-13) und den Zustand eines jeden bei seiner Berufung (1Kor 7,7.17) in sein Verständnis der *charismata* auf. „[T]hey are not just ‚fire from heaven‘; they are also the first daybreak colours heralding the dawn of God’s coming day... Here charismata are energies of the new creation of the world in righteousness and justice and peace.“<sup>304</sup> Diese breit gefasste Definition der Geistesgaben verbindet sie mit dem umfassenden Dienst der Gemeinde Jesu in der Welt. K.S. Lee betont, dass Moltmann „does not exclude a partially supernatural dimension of the gifts of the Holy Spirit,“ sondern er sieht sie als die “energies of the coming age, [which] are already now effective in all areas of this world, both in personal and social life, in politics, economics, culture and ecology.“<sup>305</sup>

Die konkrete Transformationsarbeit in der Welt ist so vielfältig wie die Begabungen der Menschheit und die Not der alten Erde. Bevor wir ausführlich auf zwei von Moltmann besonders hervorgehobene Bereiche eingehen, nennen wir hier einige weitere Facetten. Die transformative Arbeit lässt sich in themenspezifischen Initiativ- und Selbsthilfegruppen realisieren, die sich aus Christen und Nichtchristen zusammenstellen und sich einer bestimmten Problematik widmen. Dazu gehören u.a. Greenpeace, politische Friedensbewegungen, Dritte-Welt-Freundeskreise, Gruppen für Behinderte, HIV-Infizierte, anonyme Alkoholiker, Krebskranke, Trauernde, Geschiedene und Alleinerziehende. Ein gemeinsames Verantwortungsgefühl oder eine gemeinsame Not führt sie zusammen und sie finden zu einer gemeinsamen Aktion. Moltmann unterscheidet diese Gruppen von der Kirche, denn die „um Brot und Wein versammelte Kirche ist keine Gruppe Gleichgesinnter und auch keine

<sup>303</sup> Vgl. Moltmann, *Pentecostal*, 156; ders., *Communities of Faith*, 247.

<sup>304</sup> Moltmann, *Blessing of Hope*, 157. Moltmann ergänzt hier die Theologie des Pfingstpredigers der ‚Full Gospel Church‘, Yonggi Cho.

<sup>305</sup> Lee, *Response to ‚Blessing of Hope‘*, 168. Auf S. 166 bezeichnet er diese Arbeit als “transformation work.”

Aktionsgemeinschaft“, aber er sieht im übergreifenden Horizont des Reiches Gottes einen gemeinsamen *Bezugspunkt*, denn „was die Gruppen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung tun, ist ‚Reich-Gottes-Arbeit.‘“<sup>306</sup> Alle sind Ausdrücke des auf ‚alles Fleisch‘ ausgegossenen Geistes des Lebens, der Leben schafft und erhält.

Die messianische Gemeinde ist Teil einer Bewegung, die sich den akuten Problemen der Welt zuwendet und in der Hoffnung auf Gottes Zukunft das Mögliche tut, um das Leben in der Welt frei und gerecht zu machen.

#### **5.4 Politische Ethik und soziale Gerechtigkeit**

*„Christian mission, then, includes resistance to the idolatry of consumerism, of the market, and of the arms trade which is bound up with it. It involves, in other words, a radical politics.“*<sup>307</sup>

Die Nachfolge Jesu Christi und die Mission der messianischen Gemeinde haben für Moltmann deutliche politische und soziale Implikationen. Die Bereiche des Politischen und des Sozialökonomischen sind sich in Moltmanns Arbeit so nahe, dass sie zusammen behandelt werden können. Wir betrachten die Entstehung und das Programm der *politischen Theologie*<sup>308</sup>, die Bedeutung der Hoffnungsbilder der Zeit und des Chiliasmus für die politische Ethik und erläutern schließlich eine Reihe konkreter Auswirkungen für das politische und soziale Handeln.

Die Entstehung der politischen Theologie entstand aus den Folgen des Versagens großer Teile der christlichen Kirchen im Dritten Reich, die es nicht vermochten, das Unrecht des Nazi-Regimes zu erkennen und zu benennen. Sie orientierte sich gleichzeitig am positiven Beispiel der um die Barmer Erklärung gescharten Theologen wie Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer. Die lutherische Zwei-Reiche-Lehre wurde teilweise für das Versagen verantwortlich gemacht, denn sie spaltete den Christen in zwei Bereiche auf, die sich letztlich unvermittelt gegenüber standen,

---

<sup>306</sup> Moltmann, *Geist des Lebens*, 255. Vgl. dazu a.a.O., 254-260.

<sup>307</sup> Gorringe, *Eschatology and Political Radicalism*, 113.

<sup>308</sup> Es handelt sich um die ‚neue‘ politische Theologie, vom Rahnerschüler Johann Baptist Metz begründet und von Moltmann mit vorangetrieben, im Gegensatz zur ‚politischen Theologie‘ Carl Schmitts. Neuerdings bevorzugt Moltmann den Terminus ‚öffentliche Theologie‘, vgl. <http://www.swr.de/swr2/programm/sendungen/zeitgenossen/juergen-moltmann-evangelischer-theologe/-/id=660664/did=12746394/nid=660664/mhqmq/> [abgerufen am 14.03.2016].

und erschwerte konkretes Handeln angesichts staatlichen Unrechts.<sup>309</sup> Gegen die ‚Restauration‘ dieser Verhältnisse in der Nachkriegszeit und der erneuten Bindung der ‚Staatskirche‘ an den Staat (anstatt eine ‚freie Kirche‘ zu werden) wendet sich die politische Theologie Moltmanns.<sup>310</sup> Ihre Entstehung wird aus der Einsicht genährt, dass es unmöglich ist a-politisch zu sein: „A-politische Theologie gibt es nicht, weder auf der Erde noch im Himmel. Es gibt Kirchen, die ihren politischen ‚Sitz im Leben‘ ihrer Gesellschaft nicht öffentlich erkennbar machen wollen. Sie... behaupten deshalb, sie seien politisch ‚neutral‘, was sie de facto niemals sind.“<sup>311</sup> In einer Besinnung über die Entstehung der politischen Theologie dreißig Jahre nach ihrer Entstehung, erinnert sich Moltmann:

„Was aber die Entstehung der Politischen Theologie im tiefsten begründete, war das Erschrecken über das Versagen der Kirchen und der Theologen angesichts des deutschen Menschheitsverbrechens, das mit dem Namen ‚Auschwitz‘ bezeichnet wird. Warum das entsetzliche christliche Schweigen? Hatte die bürgerliche Privatisierung der Religion die Politik bis in diesen Abgrund hinein säkularisiert?“<sup>312</sup>

Die politische Theologie musste sich gegen das Missverständnis schützen, sie wolle politische Themen zum Inhalt der Theologie machen. Das ist nicht der Fall: „Sie will nicht die Kirchen ‚politisieren‘, sondern die Kirchenpolitik und das politische Engagement der Christen christianisieren... und drängt von der Orthodoxie des Glaubens zur Orthopraxie der Nachfolge Christi.“<sup>313</sup>

Das theologische Programm der politischen Theologie findet Moltmann in der Christologie begründet. Jesus war der Friedensmessias Israels und seine messianische Auslegung der Tora ist essentiell in der Bergpredigt zu finden. Die Bergpredigt ist für Moltmann keine Gesinnungsethik und auch keine Privatethik, sondern eine prinzipiell zu erfüllende und erfüllbare Ethik (Mt 7,24-27; 11,28-30; Gal 6,2), die das öffentliche Leben prägen soll: „Das Ernstnehmen der Bergpredigt und die Nachfolge Christi gehören zusammen.“<sup>314</sup> Die Dringlichkeit der Weisheit der Bergpredigt wird für Moltmann angesichts der atomaren Aufrüstung deutlich, die zum universalen Tod führen könnte. Die Folgen dieser Erkenntnis führen zur

---

<sup>309</sup> Vgl. Moltmann, Politische Theologie, 152ff.

<sup>310</sup> Vgl. a.a.O., 152 u. 192.

<sup>311</sup> A.a.O., 153. Zu Moltmanns Kritik des Corpus Christianum vgl. The Hope of Israel and the Anabaptist Alternative, 152-154.

<sup>312</sup> Moltmann, Gottes Rede in dieser Zeit, 326.

<sup>313</sup> Moltmann, Politische Theologie, 153f.

<sup>314</sup> Moltmann, Der Weg Jesu Christi, 147. „Diese [geschwisterliche] Gemeinschaft [Christi] besteht darin, daß sie Jesu Wort hört *und tut*“, a.a.O., 148. Kursiv im Original.

Maxime des ‚gewaltfreien Handelns‘ und der Feindesliebe, die sich in der ‚Verantwortung für Feinde‘ ausdrückt und in schöpferischer Liebe Wege sucht, Frieden zu stiften (Mt 5,9). Die in Jes 2,1-5 und Mi 4,1-5 geschilderte Verheißung des messianischen Friedens wird zum Leitbild für ein Programm, das ‚Schwerter zu Pflugscharen‘ machen will. Dabei handelt es sich nicht um eine menschliche Aufrichtung des messianischen Reiches etwa nach postmillenaristischer Façon – hier ist Moltmann sehr deutlich – sondern um eine Antizipation dieses Reiches, das nach Möglichkeit verwirklicht wird.<sup>315</sup> Die Vorwegnahme des endzeitlichen messianischen Friedens geschieht für Moltmann gerade in der messianischen Gemeinde, die sich als *Volk des Friedens*, das jetzt schon seine Schwerter zu Pflugscharen macht, versteht.<sup>316</sup> Von diesem Ort aus soll sich die Friedensethik kraft der ‚Faszination‘ in der Welt ausbreiten.

Die von Christus zur Freiheit berufene Gemeinde (Gal 5,1) soll ein Agent der Befreiung in der Welt sein. „Der Christ glaubt nicht nur *an* Freiheit. Sein Glaube *ist* seine Befreiung von der Angst zur Hoffnung, von der Selbstsucht zur Liebe und von der Sklaverei des Bösen zum Widerstand gegen das Böse.“<sup>317</sup> Die Verpflichtung gegenüber der Freiheit bringt für Moltmann eine *Leidenschaft für das Mögliche* und eine gewisse – allerdings nicht unkritische – Nähe zu den Kräften in der Welt, die um Befreiung kämpfen. Seine Einschätzung der sich von der Kolonialherrschaft befreienden Staaten aus den frühen siebziger Jahren verdeutlicht das:

„Die unterdrückten Völker in Afrika und Asien begannen mit dem nationalen Kampf um Befreiung von Kolonialherrschaft. In einer zweiten Phase muß sich das Volk in diesen Nationen jetzt von Klassen- und Kastenherrschaft befreien. Zuerst braucht man Befreiung als Unabhängigkeit. Dann braucht man Befreiung als soziale Gerechtigkeit, dann Befreiung zu einer menschenwürdigen Gesellschaft, dann Befreiung zur vollen Entfaltung der menschlichen Person. Befreiung im Licht der Hoffnung ist wie ein fahrender Zug durch die Geschichte in stets größere Zukunft. Er lässt sich nicht aufhalten.“<sup>318</sup>

Moltmann vertritt das Konzept einer ganzheitlichen Befreiung des Menschen, was ausdrücklich die ökonomischen, politischen und sozialen Dimensionen einschließt.

<sup>315</sup> Vgl. den Verweis auf den ‚eschatologischen Vorbehalt‘ (E. Käsemann) und die *theologia crucis* in Moltmann, Politische Theologie, 158 als ein Beispiel unter vielen.

<sup>316</sup> Mit Verweis auf G. Lohfink u. H.-W. Wolff untermauert er die These, dass die vorkonstantische Kirche sich als *Volk des Friedens* verstand, vgl. Moltmann, Der Weg Jesu Christi, 154ff.

<sup>317</sup> Moltmann, Auferstehungshoffnung, 109.

<sup>318</sup> A.a.O., 112. Dieser 1974 veröffentlichte Aufsatz geht auf eine Vortragsreihe in Südostasien in 1972 zurück, die wiederum auf ein Referat aus dem christlich-marxistischen Dialog in Marienbad 1968 gründet.

Er sieht die Sendung Jesu als Aufforderung zum Befreiungskampf u.a. „für ökonomische Gerechtigkeit gegen die Ausbeutung des Menschen... für menschliche Würde und Menschenrecht gegen die politische Unterdrückung des Menschen... [und für] menschliche Solidarität gegen die Entfremdung des Menschen vom Menschen.“<sup>319</sup> Das Ziel der politischen Praxis muss Frieden sein und Friede ist ohne Gerechtigkeit nicht zu erhalten.

Zwei Hoffnungsbilder, das der Zeit und das des Chiliasmus, wirken sich direkt auf die politische und soziale Ethik Moltmanns aus. Moltmanns Zeitverständnis unterscheidet zwischen Futur, die aus der Gegenwart extrapolierte Zukunft, und Advent, die uns durch Gottes Handeln entgegen kommende Zukunft. Die erste ist immer im Fluss – *sic fluentibus* – und macht die Zukunft zur Vergangenheit, während die zweite ein *Novum* bringt, das nicht aus den menschlichen Zukunftsprognosen erdenklich war und für das Reich Gottes Bedeutung hat. Die Auferstehung Jesu Christi ist so ein *Novum*, sowie seine Parusie es sein wird. Entscheidend für die Ethik ist, dass es dieses Neue geben kann und geben wird, wo Menschen im Vertrauen auf Gott, sein Reich in der Geschichte vorwegnehmen. Konkret wirkt sich das Zeitverständnis so aus, dass ‚eine andere Zukunft möglich wird‘, dass es ein Bewusstsein dafür schafft, dass die Dinge nicht so bleiben müssen, wie sie sind. Die Wirklichkeit ist nicht festgefahren in den Wahrscheinlichkeitsberechnungen der Menschen, sondern offen für Gott geschenkte Veränderungen zum Guten. Die verheißungsvolle Möglichkeit des Neuen entfacht die Vorstellungskraft und setzt transformierende Kräfte frei. Das ist für die Reichen und Mächtigen schlechte Nachricht, denn ihre Machtposition wird durch Veränderung bedroht; für die Armen und Unterdrückten ist es Evangelium. Cornelison fasst das Zeitempfinden so zusammen: „The current situation is not forever, for God has promised justice not only in the future kingdom, but also here on earth; the past does not determine the present and future.“<sup>320</sup> Die transformierende Kraft des Reiches Gottes kann jetzt erwartet werden. Die Zeit ist zukunfts offen. Diese Botschaft erweckt eine Leidenschaft für das Mögliche.

Der von Moltmann vertretene eschatologische Chiliasmus wirkt sich belebend auf das politische und soziale Engagement aus. Morgan argumentiert, dass gerade die

---

<sup>319</sup> A.a.O., 117.

<sup>320</sup> Cornelison, *Eschatology and Politics*, 15.

*politischen* Auswirkungen Moltmann zur Vertretung des Chiliasmus bewogen.

Deshalb ist diese „political lens“ der Schlüssel zu seinem Chiliasmusverständnis.<sup>321</sup>

Moltmann unterstreicht die ethische Bedeutung des eschatologischen Chiliasmus:

„Das ‚tausendjährige Reich Christi‘, das ‚Friedensreich‘, ist das positive Gegenbild der Hoffnung gegen die antichristliche Weltzerstörung im Feuersturm und für jedes alternative Leben und Handeln gegen die Weltverwüstungen hier und jetzt unerlässlich. Ohne chiliastische Hoffnung verliert die christliche Ethik des Widerstands und der konsequenten Nachfolge Christi ihre stärkste Motivation.“<sup>322</sup>

Er sieht den recht verstandenen Chiliasmus als fundamental für ein hoffnungsvolles Handeln gerade dann, wenn die Gegenwart von Widerstand und Kampf gezeichnet ist.<sup>323</sup> Der Chiliasmus ist mehr als ein Leitbild, an dem der Kämpfende sich ethisch orientiert – dann wäre er nichts anderes als ein Ideal oder eine Utopie. Vielmehr stellt sich Moltmann den Chiliasmus als einen *Übergang* von der jetzigen Zeit in eine Christokratie vor, aus der wiederum die Weltvollendung hervorgeht.<sup>324</sup> Die Welt endet nicht in einem ‚Endknall‘, der jegliches menschliches Handeln irrelevant machen würde, sondern gewissermaßen in einem Heilungsprozess. Der Unterschied liegt in der Bedeutung, die menschlichem Handeln beigemessen wird: erlischt die Weltgeschichte unvermittelt, dann ist der Ursache-Wirkung-Zusammenhang durchbrochen und es gilt, ‚lasst uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot‘. Wenn andererseits der Anbruch des Chiliasmus *in* der Geschichte bevorsteht, dann hat der Einsatz für eine gerechte Welt, für die Menschenrechte der Unterdrückten und die Ökosysteme eine Zukunft. Er wird im Reich Christi münden, dort seine Fortsetzung und schließlich seine Erfüllung finden.<sup>325</sup> Morgan setzt sich mit zwei Kritikern von Moltmanns eschatologischem Chiliasmus auseinander. R. Bauckham erkennt zwar die ethische Relevanz an, die Moltmann dem Chiliasmus zuschreibt, aber er glaubt nicht, dass es etwas ethisch Motivierendes am Chiliasmus gibt, das

---

<sup>321</sup> Morgan, *Eschatology for the Oppressed*, 387. Nach Morgans Darstellung erfolgt Moltmanns Chiliasmuslehre aus ethischen Notwendigkeiten. T. Harvie räumt ein, dass das Verhältnis zwischen „doctrinal work“ und „ethical commitments“ schwer zu bestimmen ist, aber wendet sich gegen die Sicht, „that Moltmann is simply providing religious justification for a previously held political or ethical commitment“, Jürgen Moltmann's *Ethics of Hope*, 6.

<sup>322</sup> Moltmann, *Kommen Gottes*, 226.

<sup>323</sup> Gorringer, *Eschatology and Political Radicalism*, 89: „the connexion between eschatological, apocalyptic or millenarian belief and political radicalism is especially well evidenced.“

<sup>324</sup> Vgl. Moltmann, *Kommen Gottes*, 227.

<sup>325</sup> Paradoxerweise hält Moltmann auch ein katastrophales Weltende, aus dem nur Gott neues Leben wieder hervorbringen kann, für möglich: „Niemand kann uns versichern: Das Schlimmste wird nicht eintreten. Es wird nach allen Gesetzen der Erfahrung eintreten“, *Kommen Gottes*, 261. Volf spricht deshalb von „two eschatologies grounded and held together in the narrative of the death and resurrection of Christ as a single complex hope and a single complex eschatology“, *After Moltmann*, 242.

nicht ebenso durch die Hoffnung auf die Neuschöpfung erfüllt werden könnte.<sup>326</sup> Man kann ihn – z.B. aus exegetischen Gründen – fallen lassen, ohne Wesentliches zu vermissen. Volf geht einen Schritt weiter und sieht im eschatologischen Chiliasmus die gleiche Latenz zur Unterdrückung, die Moltmann am historischen Chiliasmus so scharf kritisiert. Weil Moltmann den Chiliasmus nicht eigens qualifiziert – z.B. darin, wie das Herrschen der Heiligen sich gebärden wird – steht er in Gefahr auf falsche Weise durch die ‚eschatologisch Ungeduldigen‘ antizipiert zu werden.<sup>327</sup> Dieser ernst zu nehmenden Kritik begegnet Morgan mit dem Verweis auf Moltmanns politische Beweggründe: „political and ethical motivation would loose (sic!) its historical grounding and influence altogether because motivation would find its only source in a unilateral new creation that does not gain traction within historical change.“<sup>328</sup> Die Eschatologie wird bei Moltmann zu einer ethischen Kategorie, die durch das *Novum* jederzeit in die Gegenwart einbrechen kann. Die Folge ist eine gespannte Hoffnung, die auf die Verwirklichung dessen ausgerichtet ist, was sie erwartet. Ihr Gegenbild ist die Resignation, die die Gegenwart für unverbesserlich und keine Alternative zum *status quo* für möglich hält. Morgan sieht die konkreten politischen Auswirkungen darin, dass „religious actions are not empty gestures of social philanthropy, but eschatological events that possibilize the coming of Christ,“ während “[t]he new creation by itself privatizes Christianity and dulls its political edge.“<sup>329</sup> Es ist die Dialektik zwischen Geschichte und Eschatologie, die es in Morgans Augen möglich macht, die feine Balance zwischen der Privatisierung und der Politisierung der christlichen Hoffnung zu halten. Die innergeschichtliche Erwartung des Chiliasmus bestärkt das politische und soziale Engagement, denn menschliches Handeln steht in einer gewissen Kontinuität zum Chiliasmus. Aber die Ankunft des Chiliasmus allein durch eine neue Tat Gottes entzieht ihn jeder menschlichen Verfügbarkeit und bestärkt den eschatologischen Vorbehalt. „[I]t is precisely Moltmann’s ability to hold in tension both history and eschatology, both political action and divine arrival, that protects millenarianism from ever being reduced to history as such.“<sup>330</sup>

Fragt man nach den konkreten Auswirkungen des politischen und sozialen Engagements dieser aus chiliastischen Hoffnungsbildern gespeisten Ethik, so

<sup>326</sup> Vgl. Bauckham, *The Millenium*, 138.

<sup>327</sup> Vgl. Volf, *After Moltmann*, 243f.

<sup>328</sup> Morgan, *Eschatology for the Oppressed*, 387.

<sup>329</sup> A.a.O., 392.

<sup>330</sup> A.a.O., 393.

antwortet T. Gorringe – bewusst Moltmann Worte in den Mund legend – „what emerges as a liberative politics is a feminist, Green socialism.“<sup>331</sup> Moltmann selbst sieht die Fortsetzung bzw. die Umsetzung der politischen Theologie in den kontextuellen Theologien der Black Power Movement (Jim Cone), der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, der feministischen Befreiungstheologie und der noch zu behandelnden ökologischen Theologie.<sup>332</sup>

Sein Augenmerk richtet Moltmann insbesondere auf den Kampf gegen die drohende nukleare Katastrophe. Die Menschheit ist seit Hiroshima als Ganzes sterblich geworden. Diese Tatsache hat alle Völker unwiderruflich verbunden, insofern sie Leben lieben und wollen. Es ist eine ‚Weltinnenpolitik‘ (C.F. von Weizsäcker) entstanden, die gemeinsam die Gefahr des atomaren Untergangs meistern und, weil die einmal erlernte Formel nicht wieder vergessen werden kann, die Frist der Menschheit zu verlängern versuchen muss.<sup>333</sup> Wurde früher eine Orientierung an der Bergpredigt in der Politik für unrealistisch gehalten, so ist sie angesichts des Atomzeitalters ein unerlässlicher Bezugspunkt. ‚Auge um Auge, Zahn um Zahn‘ heißt in diesem Szenario ein Ende der Menschheitsgeschichte. Moltmann macht geltend, dass die Bergpredigt nicht so angewendet werden darf, als ob es Gott nicht gäbe. „Mit Christus kommt ein Faktor in die Rechnung, der uns unterbricht und alles verändert: Es ist die *Wirklichkeit Gottes*, die uns alle tatsächlich trägt.“<sup>334</sup> Wird Gottes Realität eingerechnet, dann kann sich der Handelnde an *ihm* orientieren, anstatt sich durch den Hass des Feindes bestimmen zu lassen; er kann die Angst ablegen, welche prophylaktische Vergeltung sucht (preemptive strike), und danach fragen, was dem Feind dient. Konkret hieß das 1984 für Moltmann: „Was hilft dem russischen Volk zur Freiheit im Frieden mehr: unser Nachrüsten oder unsere Abrüstung? Womit segnen wir die Kommunisten, die uns verfluchen?“<sup>335</sup> Die Anwendung von Massenvernichtungswaffen hält er eindeutig für Sünde und verlangt, dass die Kirche eine „Friedenskirche“ wird, die nicht die staatliche Machtpolitik stützt, sondern sich uneingeschränkt für den Frieden einsetzt.<sup>336</sup>

---

<sup>331</sup> Gorringe, *Eschatology and Political Radicalism*, 113. Moltmann widerspricht seiner Darstellung ausdrücklich *nicht*, *What has happened*, 115.

<sup>332</sup> Moltmann, *Gottesrede in dieser Zeit*, 326f.

<sup>333</sup> Vgl. Moltmann, *Ethik der Hoffnung*, 220-222; ders., *Kommen Gottes*, 229-234.

<sup>334</sup> Moltmann, *Politische Theologie*, 189.

<sup>335</sup> A.a.O., 190.

<sup>336</sup> A.a.O., 191f.



Die Befürwortung von und Einsatz für die Menschenrechte ist eine weitere Auswirkung der christlichen Zukunftshoffnung bei Moltmann, denn das Reich Christi und die Neuschöpfung ist ein Reich der Freien und Gleichen.<sup>337</sup> Diesem Grundsatz ist der Christ und die Kirche verpflichtet und in diesem Sinne haben sie ihren Einfluss geltend zu machen. Das Kreuz Christi lässt den Christen seiner Gefangenschaft in falschen Solidaritäten absterben und stellt ihn in den Konflikt mit seinen alten Lebensmustern und falschen gesellschaftlichen Erwartungen. Konkret heißt das: „Was der Glaubende dann tut, ist nach den Maßstäben des Rassismus ‚Rassenschande‘, was er will ist nach den Maßstäben des maskulinen Sexismus ‚feminin‘. Was er öffentlich praktiziert, ist nach den Gesetzen des Kapitalismus ‚Klassenverrat‘ und nach den Gesetzen seines Volkes ‚Volksverrat‘.“<sup>338</sup> Die Identifizierung des Glaubenden mit den Opfern von Menschenrechtsverletzungen bringt ihm Anfeindung ein, obwohl er niemandes Feind sein will. Dies ist der Preis für die Nachfolge Christi, der es seinem Nachfolger nicht gewährt, sich dem Schema dieses Zeitalters gleichschalten zu lassen (Röm 12,1).

Die soziale Folge der politischen Durchsetzung der Menschenrechtserklärungen ist die Garantie, ein menschenwürdiges Leben führen zu können. Das äußert sich in „Mindestvoraussetzungen wie Schutz vor Hunger, Krankheit, Obdachlosigkeit sowie die Rechte auf Arbeit, persönliches Eigentum und Mitbestimmung im öffentlichen Leben.“<sup>339</sup> Moltmann sieht der kapitalistischen Wettbewerbswirtschaft Grenzen gesetzt. Sie darf nicht, sich selbst überlassen, manche in die Armut drücken und anderen opulenten Luxus gönnen. Dies ist für eine Demokratie unerträglich, denn „[n]icht die Armut schmerzt, sondern die Ungerechtigkeit.“<sup>340</sup> Die ökonomischen Menschenrechte sind wiederum durch die ökologischen Rechte der Natur begrenzt und mit ihnen verwoben, denn wo der Mensch der Natur schadet, schadet er letztlich sich selbst. Moltmann führt die Verwobenheit dieser Bereiche auf eine Frage der Gerechtigkeit zurück:

„Ohne bessere Gerechtigkeit durch Demokratisierung der Weltwirtschaft kommt es zu einer ökonomischen und dann auch zu einer ökologischen Katastrophe der Menschheit, weil durch wachsende Ausbeutung und Verschuldung die Völker der Dritten Welt gezwungen werden, ihre Regenwälder abzuholzen, ihr Acker- und

---

<sup>337</sup> Vgl. Moltmann, Menschenwürde, 7ff.; ders., Ethik der Hoffnung, 241ff.

<sup>338</sup> Moltmann, Menschenwürde, 79. Vgl. zur Entfremdung des Menschen auch, ders., Auferstehungshoffnung, 118.

<sup>339</sup> Moltmann, Ethik der Hoffnung, 245.

<sup>340</sup> A.a.O., 200.

Weideland übermäßig zu nutzen, sodass durch deren Versteppung und Verwüstung große Teile der Lebensgrundlage der ganzen Menschheit zerstört werden.“<sup>341</sup>

Moltmann plädiert für eine *neue* Globalisierung, die in globalen Dimensionen den Welthunger, Krankheit und die Kindersterblichkeit bekämpft und Menschen aus der Ausgrenzung und wirtschaftlichen Ausbeutung hilft.<sup>342</sup> Drei Konditionen, die religiöse Gemeinschaften und darunter das Christentum, akzeptieren sollten, um das Zusammenleben in einer offenen, modernen Gesellschaft zu gewährleisten, sind 1) die Trennung von religiöser Gemeinschaft und Zivilgemeinschaft (Kirche und Staat), 2) die Anerkennung von individueller Religionsfreiheit, 3) die Anerkennung der Würde und der Menschenrechte der Frau.<sup>343</sup> Der Einsatz in diesen sozialen und politischen Brennpunkten sieht Moltmann als praktische Folgen der eschatologischen Hoffnung und als konkrete Antwort auf den Schrei nach Freiheit.

In einer ‚Doppelstrategie für den gerechten Frieden‘ verbindet Moltmann die Notwendigkeit von den traditionellen Friedenskirchen und von den traditionellen Staatskirchen. Die erste markiert durch ihre politische Abstinenz das *Fernziel* einer friedlichen und gerechten Gesellschaft. Die zweite setzt sich in Weltverantwortung für die Gerechtigkeit und Freiheit ein und versucht die in ihrer Macht liegenden *Nahziele* zu verwirklichen. „Wir brauchen bildlich gesprochen, die friedliche Welt der reinen Pflugscharen, um hier und heute die blutigen Schwerter zu Pflugscharen umzuschmieden.“<sup>344</sup> Trotzdem bleibt die Vorläufigkeit aller menschlichen Bemühungen bestehen. Es handelt sich auch bei gewonnenen Kämpfen immer um eine vorläufige Errungenschaft, um eine Antizipation des Reiches Gottes und nicht um das Reich Gottes selbst. „Es gibt kein ‚Ende der Geschichte‘ vor der Auferstehung der Toten und der Vernichtung des Todes in der Präsenz Gottes, auch nicht in einem idealen ‚Weltstaat‘ oder einem hegemonialen Imperium, die doch selbst erlösungsbedürftig sind.“<sup>345</sup> Wir weiten den Blick einmal mehr und wenden uns von der politischen und sozialen Ethik zu einer Ethik der Natur.

---

<sup>341</sup> A.a.O., 246.

<sup>342</sup> Vgl. Moltmann, *The End as Beginning*, 226.

<sup>343</sup> Vgl. a.a.O., 227.

<sup>344</sup> Moltmann, *Ethik der Hoffnung*, 229.

<sup>345</sup> A.a.O., 253.

## 5.5 Ökologische Ethik

*„Humanity also belongs in the life fellowship of creation. If humanity removes itself from the fellowship, it loses the living Spirit as well; if humanity destroys the fellowship, humanity destroys itself.“<sup>346</sup>*

Moltmann stellt sich der Herausforderung, den Mensch konsequent als Teil der Biosphäre zu denken, mit der er unzertrennlich verwoben lebt. Er versucht die kartesianische Subjekt-Objekt-Spaltung zu überwinden, die ihn von seiner Umwelt abstrahiert und es ihm erleichtert, sich ihr aggressiv-ausbeutend zu nähern. Er gehört zu den Theologen, die schon früh die ökologische Krise erkannten und in ihrer Theologie thematisierten.<sup>347</sup> Wie seine gesamte Ethik, ist auch die ökologische Ethik stark von eschatologischen Motiven geprägt. Wir stellen zunächst Moltmanns Beschreibung des ökologischen Problems dar, stellen danach die Bezüge zu den biblischen Hoffnungsbildern her und nennen schließlich einige konkrete Auswirkungen seiner ökologischen Ethik.

Die ökologische Katastrophe – ‚Krise‘ ist für Moltmann zu schwach – lässt sich wie in Zeitlupe beobachten. Sie steht nicht bevor, sondern die Menschheit ist schon mitten drin. Die Ozonschicht ist durch CO<sub>2</sub>-Abgase und Methangase bedroht; der Erdboden nimmt ständig giftige Pestizide, Herbizide, Insektizide und chemischen Dünger auf, welcher auf Dauer die Fruchtbarkeit stark beeinträchtigt und das Grundwasser verschmutzt; das Weltklima kommt zunehmend aus dem Gleichgewicht, was durch Überschwemmungen, Waldbrände, Regenorkane, und das Ansteigen des Wasserspiegels wegen der schmelzenden Eisschichten der Arktis und Antarktis bemerkbar wird; jährlich sterben rund 40,000 Pflanzen- und Tierarten unwiederbringlich weg.<sup>348</sup> Die Schreckensliste muss ergänzt werden: die „Massentierhaltung zur ‚Tierproduktion‘“ verletzt die Rechte dieser Lebewesen; die hormonell beschleunigte Züchtung hat für Menschen gesundheitsschädliche Nebenwirkungen; die massenhafte Tierexperimente sind moralisch äußerst fragwürdig; die den armen Ländern durch die Globalisierung aufgezwungene Produktion in Monokulturen, die das uralte Brachlandprinzip und das Prinzip der

---

<sup>346</sup> Moltmann, *Pentecostal*, 14.

<sup>347</sup> Vgl. Morgan, *Eschatology for the Oppressed*, 386; eine neuere Thematisierung findet sich bei Chr. Wright, *Mission of God's People*, 48ff.

<sup>348</sup> Vgl. Moltmann, *Kommen Gottes*, 234f.; Reich, *Eco-Theology*, 3.

„crop-rotation“ missachtet, lässt die gegenwärtige Generation nur auf Kosten der Erde und der kommenden Generationen überleben.<sup>349</sup>

Moltmann erkennt in diesen Phänomenen eine *theologische* Verantwortung. Zum einen muss sich das Christentum selbstkritisch fragen, inwiefern seine Weltanschauung und Ethik zu diesem horrenden Ergebnis geführt haben. Zum anderen muss nach den theologischen Ressourcen gesucht werden, die eine Umkehr ermöglichen. Das bedeutet die Frage nach dem Verhältnis von „Christus und die Müllhalden“ und die „Beziehung Christi zu den Tieren.“<sup>350</sup> Moltmanns Diagnose führt ihn zurück zu einer Kritik am Gottesbild. Weil Gott als absolutistischer, von der Welt distanzierter Monarch gesehen wurde, hat der Mensch als sein Ebenbild dieses Bild imitiert, ist der Welt als Herrscher entgegengetreten, hat sich als von ihr distanziert verstanden und sich ihrer als passives Objekt bemächtigt. Die Folgen sind die zu überwindende Subjekt-Objekt-Spaltung, die dem Menschen verschleiert, dass er nur als Teil des Kosmos leben kann, und dass jede knechtende Machtausübung mit der Zeit wieder auf ihn zurückfällt. Des Menschen „Wille zur Herrschaft“ führt ihn zu einer aggressiven Wissenschaft und Technik, die die Schöpfung beherrschen und des Menschen Macht steigern will.<sup>351</sup> Durch die Renaissance wurde die Welt zu „herrenlosem Gut“ erklärt, das dem gehört, der es in Besitz nimmt, was sich folgerichtig in der Inbesitznahme Lateinamerikas durch die *conquista* widerspiegelte.<sup>352</sup>

Moltmanns düsterer Diagnose steht eine entsprechend leuchtende Kur gegenüber, die sich anhand der biblischen Hoffnungsbilder seiner Eschatologie erörtern lässt. Gott ist nicht ein „einsamer, apathischer Herrscher im Himmel, der sich alles unterwirft, sondern ein beziehungsreicher und beziehungsfähiger, ein gemeinschaftlicher Gott: ‚Gott ist Liebe‘.“<sup>353</sup> Diese Moltmanns soziale Gotteslehre prägende Erkenntnis führt zu einer Zukunft, in der Gott seiner Schöpfung in perichoretischer Gemeinschaft einwohnt. Die Schechina steht am Ende der Wege Gottes als tiefster Ausdruck seines Wesens und seiner Ziele. Dieses Gottesbild hat für Moltmann umwälzende Konsequenzen für den Menschen als Ebenbild eben dieses Gottes. Des Menschen

---

<sup>349</sup> Vgl. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 332-335.

<sup>350</sup> Moltmann, *Ethik der Hoffnung*, 159; ders., *Der Weg Jesu Christi*, 333.

<sup>351</sup> Moltmann, *Ethik der Hoffnung*, 85; vgl. hierzu a.a.O., 84-87.

<sup>352</sup> Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 332.

<sup>353</sup> Moltmann, *Ethik der Hoffnung*, 86.

Auftrag ist es, der Schöpfung zu ihrem Gedeihen und der wechselseitigen Freude einzuwohnen; er soll sie nicht beherrschen und unterwerfen.<sup>354</sup> Die Konsequenzen für das wissenschaftlich-technische Projekt der Moderne sind erheblich.

„Das erkenntnisleitende Interesse ist dann nicht mehr die Nutzung und Ausbeutung der Kräfte der Natur, sondern das Zusammenleben mit ihr, also Frieden mit der Erde. Dieser Paradigmenwechsel in den erkenntnisleitenden Interessen hat weitreichende Konsequenzen für die Hermeneutik der Natur, die Sinngebung von Naturwissenschaften und Techniken sowie für die Kulturen der Völker und die Ökonomie der Erde.“<sup>355</sup>

In diesem Sinne ist Moltmann zu verstehen, wenn er von der Gemeinde als „anticipatory community between human culture and the nature of the earth“ schreibt, welche von der Zukunftsperspektive der neuen Schöpfung geleitet wird und die „signatura rerum“ im Lichte einer eschatologischen Hermeneutik liest.<sup>356</sup>

Moltmann will die Schöpfungsgemeinschaft insgesamt als Rechtsgemeinschaft begreifen. Er sieht in den alttestamentlichen Anordnungen des Sabbattages – für Mensch und Tier (Ex 20,10)! – und Sabbatjahres eine Bewahrung der Schöpfung und ein ökologisches Geheimnis, das den Menschen regelmäßig in die Haltung des Wahrnehmenden versetzt und ihn an das eigene Recht der Schöpfung und an seine Abhängigkeit von ihr erinnert.<sup>357</sup> Moltmanns Betonung des Sabbats als Abschluss der Schöpfung führt Reich zu beobachten: „This takes the focus off of humanity as the pinnacle of creation and onto the Sabbath as the crowning event in creation. This takes the emphasis off of ruling and reigning over the earth and puts it on God’s peace with all creation reinforcing Moltmann’s view of all of creation being transformed in the new earth.“<sup>358</sup> Der Horizont der neuen Schöpfung als eschatologischer Rechtsgemeinschaft umfassenden Friedens macht Antizipationen des messianischen Friedens in Form von Tierrechten nicht nur denkbar, sondern notwendig. Es steht deshalb fest, dass die „Ausrottung von ganzen Pflanzen- und Tierarten [...] folglich als Sakrileg anzusehen und zu bestrafen [ist].“<sup>359</sup> Der Mensch erhält lediglich ein Nutzungsrecht; Gott behält das Verfügungsrecht.

Die Auswirkungen der ökologischen Ethik Moltmanns sind vielfältig. Der Anfang der nötigen Umkehr beginnt im *Herzen* des Menschen. Der Friede Christi überwindet

---

<sup>354</sup> Vgl. Moltmann, *Ethik der Hoffnung*, 171.

<sup>355</sup> Ebd.

<sup>356</sup> Moltmann, *Resurrection*, 146.

<sup>357</sup> Vgl. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 333f.

<sup>358</sup> Reich, *Eco-Theology*, 28.

<sup>359</sup> Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 336.

die unersättliche Habsucht im Herzen des Glaubenden und setzt ihn in eine neue Gemeinschaft mit dem Kosmos. Die durch Christus geschenkte Versöhnung mit Gott bringt die unstillbare Sehnsucht nach Gott zur Ruhe und der Mensch kann „einfach *da sein* und braucht nicht mehr so viel zu *haben*.“<sup>360</sup> Er wird nicht nur individuell versöhnt, sondern durch den kosmischen Christus (Kol 1,20) in den neuen Frieden des Kosmos hineinversetzt. „Jedes Geschöpf ist ein Wesen für das Christus am Kreuz gestorben ist, um es in die Weltversöhnung hineinzunehmen.“<sup>361</sup>

Aus der kosmischen Perspektive für die Mitgeschöpfe ergibt sich für Moltmann ein *alternativer Lebensstil*. Innes macht die Tragweite der ökologischen Verantwortung der Menschheit geltend: „We shall be judged [by God] by the discharge of our ecological responsibilities, as much as our social and evangelistic mission.“<sup>362</sup>

Erstens werden Menschen aus einem Leben der Angst und des Ringens um Anerkennung befreit, was sich konkret in ihrem Konsumverhalten niederschlägt.<sup>363</sup> Sie leiten ihren Wert nicht mehr von ihrem Besitz ab, sondern von Gott. Zweitens, wirkt sich das neue Verhältnis zur Natur zu allererst an einer freundlichen Haltung gegenüber dem eigenen Körper aus, der schließlich Teil dieser Natur ist. Der Mensch begreift sich wieder neu als leiblich-seelische Einheit. Drittens, wird er dadurch für eine neue Kultur der Sinne befreit, nicht nur der häufig beanspruchten Fernsinne des Sehens und Hörens, sondern auch der Nahsinne des Schmeckens, Fühlens und Riechens. Viertens, gewinnt der Mensch ein neues Verhältnis zur Zeit. Die gelebte Zeit der kostbaren Erfahrungen wird priorisiert gegenüber dem mechanischen ‚Diktat der Zeit‘. Das Leben wird entschleunigt und der Angst, Dinge zu verpassen, die Stirn geboten. Fünftens, ein vereinfachtes Leben (das durch einen intelligenten Übergang zu erneuerbaren Energien nicht unbedingt eine Einschränkung des Energieverbrauchs implizieren muss) wird durch den ökologischen Einklang reicher und gesünder. Es sucht das Glück nicht in materiellem Besitz, sondern in sozialen Beziehungen und im Selbstbezug. Sechstens, wird eine Ernährung angestrebt, die nicht jeden Luxus zu jeder Zeit haben will, sondern sich an den Rhythmen der Jahreszeiten und der lokalen Produktion orientiert. Vorstöße in eine gesündere Ernährung geschehen derzeit durch die biologische Landwirtschaft, der ‚slow-food‘

---

<sup>360</sup> A.a.O., 331. Kursiv im Original.

<sup>361</sup> Ebd.

<sup>362</sup> Innes, *Ecological Eschatology*, 143.

<sup>363</sup> Vgl. zu diesem Abschnitt Moltmann, *Ethik der Hoffnung*, 172-178.

Bewegung, dem ‚city-farming‘, und einer Reduktion des Fleischverzehrs zugunsten der vegetarischen Kost. Die von der Weltkirchenkonferenz in Nairobi (1975) anvisierte „sustainable society“ kann auf diese Weise von jedem Einzelnen angestrebt werden.

Moltmann sieht in der Auferstehung Jesu die Schlüsselerfahrung der ersten Jünger, die eine neue Kultur der Solidarität stiftete (Apg 4,31-35). Aus vorher Unbekannten wurde eine Gemeinschaft, jeder durfte teilhaben am Leben, es war genug für alle da. Moltmann stellt dieses Urbild der Gemeinschaft gegen den Konkurrenzkampf der Marktwirtschaft, die postuliert, „es ist nie genug für alle da“; er ruft zu einem aus der realen Gotteserfahrung geprägten Lebensstil auf: „Diese andere Welt ist möglich!“<sup>364</sup>

## **5.6 Ein hoffnungsvoller Fall: Eine Ethik der Hoffnung für Südafrika**

*„The knowledge that God will not abandon this present creation, but will bring it to fulfillment, should inspire us to work with God’s purposes and towards their completion.“*<sup>365</sup>

Als Abrundung dieser Darstellung von Moltmanns Ethik der Hoffnung betrachten wir den Versuch J.M. Vorsters, diese eschatologisch orientierte Ethik auf die gegenwärtige Situation Südafrikas anzuwenden.<sup>366</sup> Als Moltmann 1976 eine Einladung nach Südafrika empfang, wurde ihm das Visum abgelehnt, denn er wurde als ‚revolutionärer Theologe‘ eingestuft. Als er schließlich 1978 die Reise antreten durfte, war ihm das Apartheidsystem so zuwider, dass er beschloss, „nie wieder dorthin zu fahren, bevor es nicht verschwindet.“<sup>367</sup> Es gehört für ihn zu den politischen ‚Zeichen und Wundern‘ der Geschichte, dass das Regime ohne Blutvergießen sechzehn Jahre später zusammenbrach. Es ist ein hoffnungsvolles Zeichen, dass die Impulse aus seiner Theologie der Hoffnung auf die zeitgenössische Situation Südafrikas weiterhin angewendet werden.

---

<sup>364</sup> Moltmann, *Ethik der Hoffnung*, 179.

<sup>365</sup> Innes, *Ecological Eschatology*, 143.

<sup>366</sup> Dieser Darstellung liegt zugrunde: J.M. Vorster, *An Ethics of Hope for Moral Renewal in South Africa*, in: *Journal of Theology for Southern Africa* 140, (July 2011). Obwohl 2011 herausgegeben scheint die Arbeit auf der Grundlage von T. Harvie, *Jürgen Moltmann’s Ethics of Hope. Eschatological Possibilities for Moral Action*, 2009, ohne Bezugnahme auf Moltmanns eigene *Ethik der Hoffnung* (2010) geschrieben worden zu sein.

<sup>367</sup> Moltmann, *Weiter Raum*, 227.

Vorster stellt sich die Frage, „What is the relevance of the ethics of hope for Christian moral action in the South African process of nation-building and the restoration of human dignity?“<sup>368</sup> Er sucht spezifische Anweisungen – denn nur durch diese wird eine Ethik umsetzbar – und findet sie in den drei Harvie zugeschriebenen Kategorien Leben, Befreiung, Heiligung.<sup>369</sup>

Das ethische Motiv des *Lebens* lässt sich in den südafrikanischen Kontext unter dem Gesichtspunkt der Menschenwürde transponieren. Theologisch wird die Menschenwürde durch den biblischen Gedanken der *imago Dei* begründet, der den Menschen in der Beziehung zu Gott und zu anderen Menschen sieht. Die Definition der *imago Dei* als Beziehungsbegriff führt Vorster dazu, Arten von verkehrten zwischenmenschlichen Beziehungen zu identifizieren, nämlich den Rassismus, die Xenophobie und den Sexismus. Der vielerorts latent vorhandene Rassismus untermauert die ungerechte Verteilung der gesellschaftlichen Ressourcen. Die Xenophobie ist ein verbreitetes Problem der ‚townships‘, wo Migranten beschimpft und angegriffen werden. Der Sexismus identifiziert eine vielschichtige Diskriminierung von Frauen in der Gesellschaft, am Arbeitsplatz, in zivilen und religiösen Institutionen und rechtfertigt häufig ihre Misshandlung. Die Rolle der Kirche als ‚Kontrastgemeinschaft‘ hat drei Dimensionen. Erstens ist sie aufgerufen, eine „exemplary community that embodies the love of God and the reconciliation of Christ“ zu sein.<sup>370</sup> Das beinhaltet, sich innerhalb der eigenen Gemeinde für Menschenwürde einzusetzen, sich von ungerechten Ideologien und sozialen Strukturen zu befreien und eine lebensfördernde Kultur zu etablieren. Zweitens soll die Kirche eine prophetische Stimme in der Gesellschaft sein und die Rolle eines ‚Wächters über den Wert des Lebens‘ einnehmen, besonders wo dieser Wert durch Hassreden, Gewalt gegen Ausländer und die Entwürdigung der Frau gefährdet wird. Dieser Anspruch setzt eine tiefe innerkirchliche Herzensänderung voraus. Drittens soll die Kirche eine vorbildliche Institution werden, die in ihrer eigenen Mitte ihre Werte auslebt und so für die Gesellschaft zum ‚Zeichen der Hoffnung‘ wird. „The

---

<sup>368</sup> Vorster, *Ethics of Hope*, 5.

<sup>369</sup> Engl. Life, liberation, sanctification. Harvie selbst fasst die ethischen Motive seiner Analyse als „fellowship, liberation and equity“ zusammen, Jürgen Moltmann’s *Ethics of Hope*, 206.

<sup>370</sup> A.a.O., 13.



churches as agents of moral renewal and of concrete hope must become examples of societies that have overcome the social divisions and enmity of the past.“<sup>371</sup>

Das ethische Motiv der *Befreiung* stellt die Frage nach der Gerechtigkeit der vorhandenen sozio-ökonomischen Strukturen, wie sie in der politischen Theologie der letzten vier Jahrzehnte thematisiert wurde. Die südafrikanische Wirtschaft ist seit 1994 von der neo-liberalen Marktwirtschaft geprägt, deren Ziel es nach Friedman ist, so viel Profit wie möglich zu erzielen. Dieses Kapital soll dann theoretisch alle Sektoren der Gesellschaft nach dem ‚trickle-down-effect‘ erreichen. Vorster konstatiert, dass dies derzeit nicht geschieht, sondern dass vielmehr eine schwarze Mittelklasse kreiert wurde, die als neue Elite fungiert. Die große Klasse der ungeschulten Arbeiter bleibt weiterhin in der Armut. Es kommt zu keiner ‚poverty alleviation‘.<sup>372</sup> Für eine christliche Ethik muss aber das Los der Armen von zentraler Bedeutung sein. Deshalb muss eine christliche Ethik wirtschaftspolitische Maßnahmen bevorzugen, die eine direkte Auswirkung auf die Armutsminderung haben. Er schlägt das kontinentale Modell der sozialen Marktwirtschaft vor, das nach sozial-demokratischen Prinzipien die Umverteilung von Einkommen, Macht, Besitz und Möglichkeiten anstrebt. Mit der Armutsminderung als überragendes Ziel soll der Staat innovativ Arbeitsplätze schaffen. „*What is necessary is that the state should act as a primary job creator for the unschooled in all levels of government.*“<sup>373</sup> Diese temporäre Maßnahme soll nur so lange greifen, bis der Markt selbst genug Arbeitsplätze generieren kann. Vorster erkennt, dass dieser Vorschlag nur durch Steuererhöhungen für die reicheren Gesellschaftsschichten realisierbar ist. Christen sollen ihn aus einer Haltung der Verwalterschaft und der Nächstenliebe befürworten. Auf diese Weise kann Südafrika für alle Bürger zu einer ‚Economy of Hope‘ werden.

Das ethische Motiv der *Heiligung* kennzeichnet die Gemeinde als eine Kontrastgemeinschaft, die von der „consistent and realistic pursuance of true spirituality“ angetrieben wird. Worin besteht wahre Spiritualität? In der Barmherzigkeit, sagt Vorster. So wie Gott barmherzig ist und Jesus Barmherzigkeit vorlebte, soll auch das Volk Gottes barmherzig sein. Die Barmherzigkeit lässt sich durch das fremde Leiden bewegen, sie lindert das unmittelbare Leiden so gut sie

---

<sup>371</sup> Ebd.

<sup>372</sup> Vorster stellt mit H. Küng fest, dass die totale Marktwirtschaft leicht zu einem totalitären Wertesystem mutiert, das alle anderen Werte ‚domestiziert‘, vgl. a.a.O., 15.

<sup>373</sup> A.a.O., 17. Kursiv im Original.

kann, und sie bemüht sich, die strukturell angelegten Ursachen für das Leiden mittelfristig zu korrigieren. In der südafrikanischen HIV/AIDS-Krise ist die Stigmatisierung von infizierten Personen in kirchlichen Kreisen ein großes Problem, denn sie bekommen keinen Anschluss in der Gemeinschaft und verlieren dadurch ihre Hoffnung; Frauen und Kinder sind davon besonders stark betroffen. Hier ist die Gemeinde Jesu dazu aufgerufen, diese leidenden Menschen in ihrer Gemeinschaft aufzunehmen und ihnen mit Barmherzigkeit zu begegnen. Christliche Familien können AIDS-Waisen adoptieren und ihnen damit neue Hoffnung schenken.

Vorster zeigt, dass sich eine hoffnungsorientierte Ethik in konkrete moralische Anweisungen für den südafrikanischen Kontext heruntertransformieren lässt und fasst zusammen, „the poor and destitute should see the church in action fostering hope for a better future..., an ethics of hope has much to offer to this society.“<sup>374</sup>

## **6. Zusammenfassung und Ergebnissicherung**

In dieser Arbeit wurde untersucht, wie Moltmann die biblischen Hoffnungsbilder zum Leuchten bringt und welche Auswirkung sie für seine Ethik haben. Im ersten Teil wurden die zentralen Hoffnungsbilder der Zeit, der Auferstehung, der Parusie, des Chiliasmus, des Jüngsten Gerichts, der Neuschöpfung und des Festes der ewigen Freude dargestellt. In diesen sieben Hoffnungsbildern lässt sich Moltmanns Eschatologie zusammenfassen. Im zweiten Teil wurde Moltmanns Ethik der Hoffnung und ihre Auswirkungen für den einzelnen Christen, die messianische Gemeinde, die politische und soziale Gerechtigkeit sowie die Ökologie unter Bezugnahme auf die erarbeiteten Hoffnungsbilder dargestellt. Anhand des südafrikanischen Beispiels ließ sich erkennen, dass Moltmanns eschatologisch orientierte Ethik durchaus in konkrete Handlungsanweisungen für einen bestimmten Kontext umgesetzt werden kann.

Kann man mit Recht behaupten, dass Moltmanns eschatologische Hoffnungsbilder mit seiner Ethik verzahnt sind? Kommt es zu einer ethischen Anwendung der eschatologischen Hoffnung? Diese die Arbeit leitende Forschungsfrage kann bejaht werden. Moltmanns Eschatologie wirkt *generell* bestimmend auf seine Ethik. Aber

---

<sup>374</sup> A.a.O., 19.

auch die *einzelnen biblischen Hoffnungsbilder* sind bedeutungsvoll für christliches Handeln.

Die Eschatologie ist für Moltmanns Ethik generell wirksam. Sie bildet den Horizont allen menschlichen Handelns und gibt ihm gleichzeitig das Ziel vor. Wenn Moltmann von einer ‚transformativen Ethik‘ spricht, dann deshalb, weil er eine Umgestaltung der Gegenwart im Lichte der Zukunft anvisiert. Der Schlüsselbegriff für Moltmanns Ethik ist deshalb die *Antizipation*, d.h. eine Handlung, die sich an der Zukunft orientiert und sie gewissermaßen vor der Zeit in die Gegenwart bringt. Hier werden die Eschatologie und die Ethik verwoben, so dass die Ethik der Eschatologie entspricht. Die *Entsprechung* muss unter eschatologischem Vorbehalt verstanden werden, denn sie wird niemals vollständig sein. Und doch setzt sie eine *diachronische Sicht des Menschen* voraus, die ihn nicht nur im Blick auf seine Vergangenheit und Gegenwart, sondern auch im Blick auf seine Zukunft betrachtet. Auf diese Weise werden einzelne Christen und die messianische Gemeinde als solches zum ‚Quellort für Recht, Freiheit und Humanität‘ in der Welt. Die Welt und der Mensch werden nicht nur als das gesehen, was sie sind, sondern als das, was sie sein werden.

Die einzelnen Hoffnungsbilder in Moltmanns Eschatologie entwickeln für verschiedene Aspekte dieses Gesamtentwurfs eine eigene Strahlkraft. Moltmanns Zeitbegriff schafft ein offenes Zukunftsverständnis, das die Zukunft von den Zwängen der Vergangenheit und Gegenwart befreit. So wie die Dinge sind, müssen sie nicht bleiben – die Zukunft ist nicht festgelegt, sondern gestaltbar. Das setzt Kräfte frei, entfacht die Vorstellungskraft und löst aus dem Fatalismus. Obwohl die Sklaverei in England bei William Wilberforce der *status quo* war, musste das nicht so bleiben. Obwohl die Rassentrennung in den USA bei Martin Luther King die Gesellschaft bestimmte, war ein friedlicher Widerstand möglich. Obwohl gegenwärtig ungerechte Strukturen vorherrschen, heißt nicht, dass sie unabänderlich sind.

Das Hoffnungsbild der Auferstehung Jesu wirkt auch gegenwartsbestimmend. Der Tod wurde in der Auferstehung als vorübergehende Macht entlarvt; er ist nicht endgültig. Das richtet die Erwartung auf die Auferstehung der Toten und zeigt auf, dass das in diesem Leben „in dem Herrn“ Getane nicht umsonst ist (1Kor 15,58). Der

Glaubende hat Anteil an Jesu Auferstehung (Röm 6,4), was es ihm ermöglicht, die Welt neu zu sehen. Er wird zu neuem Leben erweckt: er betrachtet und gestaltet die Welt mit einer schöpferischen, „Spiritualität der wachen Sinne“.

Die Parusie Christi löst den Christen aus der Gegenwart und richtet seine Sinne auf die Zukunft aus (1Kor 7,29-31). In freudiger Erwartung kann er Ausharren bis ans Ende und die Machthaber der Gegenwart in Frage stellen. Sein Blick auf die Welt sieht alles durch die Parusie relativiert und darin findet er den archimedischen Punkt außerhalb der Gegenwart, um in der Gegenwart anders als der *status quo* zu handeln.

Ähnlich verhält es sich mit der Wirksamkeit des Chiliasmus für Moltmann. Die sichtbare Herrschaft Christi auf dieser Erde gibt jedem Elend ein absehbares Ende, es gibt Kraft in Kampf und Leiden. Der Chiliasmus schafft eine Verbindung zwischen der jetzigen Weltzeit und dem kommenden Reich Gottes; er macht eine Kontinuität zwischen dem gegenwärtigen Einsatz für die Armen und Unterdrückten und dem befreienden Handeln Gottes denkbar. Irgendwie mündet das fragmentarische Engagement jetzt in der vollendenden Herrschaft Christi im Millennium. Und doch bewahrt die Erwartung des Chiliasmus die messianische Gemeinde davor, jetzt die Weltherrschaft zu suchen. Sie engagiert sich in der Hoffnung auf ihren Herrn und entsagt sich gleichzeitig dem Machtstreben.

Das Hoffnungsbild des jüngsten Gerichts nimmt die Furcht vor der Verdammnis, denn es gibt keine. Die Erwartung, dass die Hölle leer sein wird, verbindet Moltmann mit einer völligen Absage an das Freund-Feind-Denken: Weil jeder im Gericht gerecht gemacht werden soll, kann jeder im Blick auf seine ewige Erlösung jetzt schon gesehen werden.

Die Neuschöpfung aller Dinge wirkt jetzt schon in die Gegenwart der Gemeinde hinein, denn sie hat Anteil an den Kräften der zukünftigen Welt (Hebr 6,5), nämlich den Geistesgaben. Jeder Christ ist eine Vorwegnahme der neuen Schöpfung (2Kor 5,17) und wartet auf ihre Vollendung (Hebr 13,14). Das gibt christlichem Engagement eine besondere Kraftquelle und ihren eigentümlichen Horizont. Die messianische Gemeinde wird in das Seufzen und Hoffen der Kreatur hineingestellt (Röm 8,23). Sie leidet umso mehr an der unerlösten Schöpfung, weil sie um das weiß, was sie sein soll und sein wird. Ihr Einsatz – politisch, sozial, ökologisch,

evangelistisch – ist eine *Antizipation* des vollen Heils, das aus der Zukunft auf sie zukommt. Deshalb ist ihre gegenwärtige Freude (Phil 4,4) auch eine vorwegnehmende Vorfreude des Festes der ewigen Freude (Mt 25,21).

## 7. Würdigung und Kritik

Jürgen Moltmanns Theologie hat große Stärken zu verzeichnen; sie hat auch nennenswerte Schwächen. Eine Auswahl dieser Stärken und Schwächen werde ich hier schlaglichtartig beleuchten: Erstens werde ich eine Reihe exegetisch-hermeneutischer Bedenken anmelden, zweitens eine theologische Würdigung und Kritik vornehmen, drittens einigen missionstheologischen Gesichtspunkten nachgehen und viertens mit einer Kritik an Moltmanns philosophisch-theologischem Instrumentarium schließen.

### 7.1 Exegetisch-hermeneutische Bedenken

Moltmanns Umgang mit dem Alten und Neuen Testament ist gelegentlich fraglich. Er wurde schon dafür kritisiert, einen „(vor allem im späteren Werk) willkürliche[n] Umgang mit dem Befund der Schrift und der Exegese zu haben.“<sup>375</sup> Diese Einschätzung lässt sich anhand der folgenden Beobachtungen bestätigen, wobei auch positive Aspekte seiner exegetischen Arbeit gesehen werden müssen.

In Moltmanns Darstellung der Auferstehung Jesu Christi gelingt es ihm, einen groß angelegten Entwurf der Relevanz der Auferstehung samt ihren ethischen Dimensionen zu erstellen. Er denkt in großen Kategorien, scheut sich nicht vor Revisionen vergangener Fehlentwicklungen und vermag sowohl *von* der Geschichte und der Natur *her* die Auferstehung zu betrachten als auch *durch sie* die Geschichte und die Natur zu sehen. Diese kreative Herangehensweise erweist sich als theologisch ungeheuer fruchtbar. Er hat der Auferstehung mit Recht einen zentralen Platz in seiner Theologie gegeben. Moltmann erkennt, dass es sich bei der Auferstehung Jesu um ein Ereignis handelt, das der neuen Schöpfung zuzuordnen ist. Jesus ist nicht nur aus dem Tode *zurückgekehrt*, sondern hat den Tod selbst besiegt

---

<sup>375</sup> Sicouly, *Schöpfung und Neuschöpfung*, 372 Fußnote 47, unter Verweis auf B. Fernández-García, *Cristo de la esperanza*, 282.

und wird ihn zu seiner Zeit vernichten (1 Kor 15,54; Off 20,14). In diesem Sinne ist uns Jesus tatsächlich in die Zukunft der neuen Schöpfung *voraus* gegangen.

Jedoch enthält dieser Entwurf auch fragliche Elemente. Moltmann nimmt das Berufungserlebnis des Paulus als Deutungsraster für das, was den Auferstehungszeugen generell widerfahren ist.<sup>376</sup> Doch Moltmanns Umgang mit den paulinischen Quellen, den Auferstehungsberichten und der Apostelgeschichte ist exegetisch und hermeneutisch unbefriedigend. Paulus Bekenntnis, den Herrn *gesehen* zu haben (1 Kor 9,1) darf nicht ohne Weiteres in Verbindung mit Gal 1,16, „dass [Gott] seinen Sohn offenbarte *in mir*“, zum Rückschluss auf eine ‚innerliche Erfahrung‘ benutzt werden, weil a) sich das Sehen am besten in Einklang mit Paulus Erfahrung in Apg 9,3ff. und die danach erfahrene Blindheit verstehen lässt (vgl. auch 22,6ff.; 26,12ff.) und b) das ‚in mir‘ in Gal 1,16 nicht auf sein Damaskuserlebnis reduziert werden darf, sondern auf seine hier beschriebene Berufung insgesamt, also auch seine Verkündigung im Rahmen der Heidenmission, verstanden werden sollte. Auch Phil 3,12 erfährt bei Moltmann eine gewisse Engführung, wenn er die Aussage, „ich wurde von Christus ergriffen“ direkt auf seine Christuserscheinung bezieht, da es Paulus an dieser Stelle nicht unmittelbar um die Beschreibung seines Bekehrungserlebnisses geht, sondern um seinen ganzen Lebensvollzug, in dem er sucht, das ‚Ziel zu ergreifen‘, wie er auch ‚von Christus ergriffen‘ ist. Natürlich ist sein Bekehrungserlebnis vom Ergriffensein durch Christus nicht ausgeschlossen, sondern zeigt dessen *historischen* Beginn an (vgl. Gal 1,15), der dann in seinem gesamten Leben und Dienst fortgesetzt wird. Nimmt man die angeführten Stellen im Kontext und im Überblick, so entsteht nicht das Bild einer ‚inneren Erfahrung‘, wie Moltmann meint, sondern einer ‚äußeren Erfahrung‘, die – unter Einbeziehung der Apostelgeschichte – mit realen Zeugen und physiologischen Folgen verbunden war.

Die Erscheinung Jesu vor Paulus eignet sich gerade *nicht* als Deutungsraster für die Evangelienberichte. Zum einen nennt sich Paulus eine ‚Spätgeburt‘ unter den Ostererscheinungen, gewissermaßen als Ausläufer und nicht als Prototyp gegenüber den anderen Erfahrungen (1 Kor 15,8). Zum anderen sind die Evangelien zwar später als die paulinischen Episteln abgefasst worden, aber von ihrem Stoff her

---

<sup>376</sup> Vgl. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 238. Nach der Beschreibung von Paulus Erscheinung, heißt es: „Man wird sich die Erfahrung der Frauen am Grab und der Jünger in Galiläa nicht sehr viel anders vorzustellen haben...“

ursprünglicher.<sup>377</sup> Sie müssen als Zeugen der Auferstehung eigenen Rechts behandelt werden und ihrer Schilderung des Wesens und Handelns des auferstandenen Jesus ist exegetisch im Detail zu folgen.

In der Darstellung der Parusie Christi ist ein spekulativer Umgang mit dem biblischen Befund zu erkennen. Moltmann konstatiert unterschiedliche Vorstellungen des ‚Tag des Herrn‘, die unvermittelt in der christlichen Überlieferung zusammenfließen. Jedoch wirkt der von ihm festgestellte Gegensatz zwischen ihnen konstruiert und künstlich. Seine These, dass sich eine Verschiebung „von einem unvorhersehbaren Tag [1Thess 5,2-4] zu einem angekündigten Tag [1Thess 4,16; 1Kor 15,52; Mt 24,31] und zu dem jetzt schon anbrechenden Tag [Röm 13,12]“ beobachten lässt, worin eine „christliche Durchdringung der apokalyptischen Überlieferung“ zu erkennen sei, ist nicht überzeugend.<sup>378</sup> Die Verschiebungsthese lässt nur die Deutung der Parusie Christi stehen, die Moltmann am passendsten erscheint und erklärt die angeblich älteren Verse für überholt. Er begründet sie damit, dass die Aussage in Röm 13,12, die er als „kontinuierlichen Übergang“ deutet, nur *christlich* möglich sei und deshalb das Ende der religionsgeschichtlichen Entwicklung ist. Dieses Argument ist aus verschiedenen Gründen nicht stichhaltig: 1) Röm 13,12 ist ein Bild, dessen Kernaussagen nicht in einer Beschreibung der Art und Weise des Übergangs, sondern im Moment des Bereitmachens und des Lebens in Erwartung des Tags des Heils liegt. Es drückt die Nichtzugehörigkeit zur Nacht und die Zugehörigkeit zum Tage aus und ist auf einer Linie mit Röm 12,2 zu verstehen, nicht in Gegensatz zum ‚plötzlichen‘ Kommen des Menschensohns. 2) Die häufige Wiederholung des „Dieb in der Nacht“ Motivs im NT macht es zu *der* Formel schlechthin, welche die frühen Christen im Bezug auf die Parusie lehrten. Es kann exegetisch nicht durch die Metapher in Röm 13,12 aus den Angeln gehoben werden. 3) Man fragt sich, wie es zu einer ‚christlichen Durchdringung‘ des Thessalonicherbriefs kommen kann, so dass 1Thess 5,2-4 eine Verschiebung *hin* zu 1Thess 4,16 darstellt? 4) Zudem ist in Moltmanns Vorstellung zu klären, inwiefern eine „Ankunft des Messias“ kontinuierlich zu verstehen sei? Wie kann die

---

<sup>377</sup> Geht man von dem Jünger Matthäus, Markus als Dolmetscher des Petrus und dem Jünger Johannes als den Verfassern aus, dann handelt es sich in den Evangelien um aufgezeichnete Augenzeugenberichte der Ostererscheinungen, die den Berichten des Paulus historisch in nichts nachstehen. Dem Historiker Lukas wird eine ebensogroße Verlässlichkeit zuzurechnen sein (vgl. Lk 1,1-4).

<sup>378</sup> Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 351.

Auferstehung der Toten (oder aus den Toten) als kontinuierlicher Vorgang verstanden werden? Moltmann verbindet zwar mit dem Posaunenmotiv die Vorstellung einer „liturgische[n] Einzugsprozession,“<sup>379</sup> aber der Zeitpunkt, an dem diese einsetzt bleibt ja verborgen und kommt deshalb ‚plötzlich‘. Die erfahrenen Strahlen der Morgensonne aus dem Römerbriefbild verbindet Moltmann mit den Wirkungen des anbrechenden Reiches Gottes, mit der erfahrenen Kraft der Auferstehung und der Zugänglichkeit der Waffen des Lichts. Obwohl Moltmanns Metapherdeutung droht sich allegorisierend vom Vergleichskern zu entfernen, ist seine Anwendung neutestamentlich unumstritten: die Kraft der Auferstehung ist tatsächlich zu spüren (Röm 6,4; Eph 1,19-20; 2,5) und die Waffen des Lichts sind von Gott bereit gestellt, um aufgenommen zu werden (Röm 13,12; u.ä. Eph 6,14-17, 1 Thess 5,8). Die Anwendung des Paulus steht nicht im Widerspruch zu anderen Schriftstellen; es ist nicht einmal eine Akzentverschiebung zu beobachten. Es braucht lediglich die exegetische und hermeneutische Bereitschaft, die verschiedenen Texte in eine Zusammenschau zu bringen.

Im Kontext des Chiliasmus argumentiert Moltmann für einen Universalismus mit dem Verweis auf Apk 21,5, „Siehe, ich mache *alles* neu“; später im gleichen Absatz lehnt er das große Weltgericht mit Verweis auf Apk 20,11ff. ab.<sup>380</sup> Diese Vorgehensweise lässt fragen, wie Moltmann Apk 20,11 mit Apk 21,5 widerlegen kann. Es muss gefragt werden, mit welcher *Autorität* Moltmann hier argumentiert und seine Theologie entfaltet: Es ist offenbar nicht die der Schrift als verbindlicher Kanon. Es ist offenbar auch nicht die Autorität des Sehers Johannes. Es kann höchstens Moltmanns eigene Einschätzung dessen sein, was als eine ‚die Eschatologie beherrschende Christologie‘ und was als eine ‚dem Weltgericht untergeordnete Christologie‘ zu gelten hat, um dann ersteres zu behalten und letzteres zu verwerfen.<sup>381</sup>

Ein ähnliches Problem begegnet dem Leser in Moltmanns Behandlung des Jüngsten Gerichts. Er geht im Kontext des großen Weltgerichts in Mt 25,31-46 auf eine angebliche Spannung im Matthäusevangelium ein: „Der Widerspruch zwischen der

<sup>379</sup> Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 350.

<sup>380</sup> Moltmann, *Kommen Gottes*, 221 u. 222. Kursiv in Moltmanns Zitat.

<sup>381</sup> Bauckham fällt Moltmanns kritischer Blick auf Apk 20,1-10 wegen seiner „legalistic, apocalyptic ideas of judgement“ auf und er erinnert daran, dass diese Stelle der einzige, eindeutige Hinweis auf den Chiliasmus ist, *The Millennium*, 146. Er hinterfragt damit, wie Moltmann zwar diese Stelle kritisch betrachten und gleichzeitig seine Chiliasmuslehre auf sie gründen kann.



Gottesgerechtigkeit, die Jesus nach dem Matthäusevangelium den Armen und den Sündern verkündigt, und dem Vergeltungsstrafrecht, das apokalyptisch der Weltenrichter vollstreckt, ist unverkennbar.<sup>382</sup> Eine ähnliche Spannung sieht er zwischen Joh 3,17 und Joh 3,18 und bei Paulus zwischen Röm 8,33f. und 2Kor 5,10. Moltmann nennt das eine *apokalyptisches Christentum* und das andere *christliche Eschatologie*. Gerade angesichts seiner Bemühung um eine von der Christologie bestimmte Eschatologie ist seine Verwerfung von Mt 25,31-46 problematisch, denn hier kommt Christus selbst zu Wort und bezieht apokalyptische Gerichtsvorstellungen auf sich und seine Zukunft. Werden diese vorchristlichen Vorstellungen *von Jesus* auf sich bezogen, dann werden sie auch christologisch legitimiert und für eine ausgewogene Christologie nicht nur zulässig, sondern erforderlich. Des Weiteren ist es eindeutig, dass die Rede von den ‚geringsten Brüdern‘ für Moltmanns Ethik eine große Bedeutung hat.<sup>383</sup> Es handelt sich also um eine selektive Verwendung der Stelle.

Ein weiteres Beispiel für Moltmanns exegetisch unzureichende Arbeit ist am Begriff ‚Hölle‘ zu erkennen. Die Höllenfahrt Christi ist für ihn (wie für Calvin) eine Erfahrung *vor* dem physischen Tod, in der er eine menschliche Existenzerfahrung teilt und die Hölle – als die radikale Gottverlassenheit – durch sein Hineinbrechen selbst erleidet und gleichzeitig sprengt. Ich möchte diesen Vorschlag an sich hier nicht beurteilen, sondern lediglich auf die fehlende Unterscheidung zwischen *Sheol*, *Hades* und *Gehenna* hinweisen. So schreibt Moltmann: „*Höllenfahrt Christi* heißt also: Auch in der Höllenerfahrung bist du da (Ps 139,8)“; „Weil Christus aus der Hölle herausgeführt worden ist, sind die Tore der Hölle offen und ihre Mauern zerbrochen. Durch seine Leiden hat Christus die Hölle zerstört.“; „Christian belief saw in the resurrection of the godforsaken Christ the destruction of hell: ‚Hell, where is your victory?‘ (1 Cor. 15:55 KJV).“<sup>384</sup> Es ist insuffizient eine Lehre über die besondere Signifikanz der Höllenfahrt Christi zu entwickeln, die an keiner Stelle auf die hebräischen und griechischen Vokabeln eingeht, zumal zwischen den Vorstellungen des Hades als Ort der Toten und der Gehenna als Ort der Strafe erhebliche Unterschiede bestehen.

<sup>382</sup> Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 361f.

<sup>383</sup> Vgl. ebd. Fußnote 34; ders., *Kommen Gottes*, 129; ders., *Ethik der Hoffnung*, 24, u.ö.

<sup>384</sup> Moltmann, *Kommen Gottes*, 281; a.a.O., 282; ders., *Presence*, 582. Vgl. auch ders., *Im Ende – der Anfang*, 163 für Liedtexte und Bibeltexte zum Begriff ‚Hölle‘, die vermutlich aus der fehlenden Unterscheidung zwischen Hades und Gehenna in der LÜ resultieren.

Im Rahmen seiner Zeitdeutung wendet sich Moltmann dezidiert gegen Cullmanns Zeitverständnis und zitiert dabei öfters Apk 10,6, „χρόνος οὐκέτι ἔσται.“ Er deutet χρόνος als „Zeit der Geschichte“ ..., dann aber auch die ‚Zeit der Schöpfung‘, die aus der Ewigkeit des Schöpfers entsprungen ist.<sup>385</sup> Während R. Bauckham die Kritik an Cullmann teilt, stellt er fest, dass Moltmann keine Belege dafür anführt, weshalb sein Zeitverständnis und nicht Cullmanns dem urchristlichen entspricht:

„What little exegesis he offers tends to be remarkably ignorant and incompetent. For example, he takes Revelation 10:6 to say that at the eschaton ‚time shall be no more‘ ..., whereas, according to virtually all modern exegetes (followed by most modern translations), the context shows the meaning to be that when the seventh angel blows his trumpet there will be no more time left before the completion of God’s purposes.“<sup>386</sup>

Dem Vorwurf, mit exegetisch nicht haltbaren Ergebnissen zu arbeiten, begegnet Moltmann mit dem Argument, dass er den Texten mit der Frage begegnet, was sie heute noch aussagen können und nicht mit der Frage, was sie damals ausgesagt haben. Er ist, erläutert er, ein systematischer Theologe und kein Exeget. „Theology is not subject to the dictation of the texts, or the dictatorship of the exegetes. Questionings as to whether the theology is ‘in conformity with Scripture’ seem to me to be a remnant left over from the old doctrine of verbal inspiration.“<sup>387</sup>

Auf diesem Hintergrund ist es verständlich, dass Moltmanns Exegesen oft willkürlich wirken und auch dafür kritisiert werden. Die Frage muss aber gestellt werden, welcher Autorität Moltmann verpflichtet ist, wenn nicht der des Textes. Moltmann versteht die biblischen Texte nicht im luftleeren Raum, sondern auf einem spezifischen historischen, philosophischen und biographischen Hintergrund und dieses Verständnis ist für ihn, wie für jeden Leser, wesentlich. Er sagt, „as a theologian I begin by reading the texts, then ask what they are saying, and turn to their subject and concern, trying to understand it with my own mental categories, which are the categories of my own time.“<sup>388</sup> Diese Gegenwartskategorien sind notwendig – ja unumgänglich –, aber bergen die Gefahr, dass gerade das Anliegen des Textes, des Autors und des dahinterliegenden, inspirierenden Geistes Gottes überhört wird. Es geht in der Hermeneutik tatsächlich nicht um die „renovation of ancient historical buildings“ – wie er Bauckham indirekt vorwirft – sondern um die

<sup>385</sup> Moltmann, *Kommen Gottes*, 308. Es ist die Ankunft jenes neuen Äons, „in welchem Chronos nicht mehr wirken kann“, a.a.O., 313. Vgl. auch ders., *Der Weg Jesu Christi*, 351.

<sup>386</sup> Bauckham, *Time and Eternity*, 179.

<sup>387</sup> Moltmann, *The Bible, the Exegete and the Theologian*, 230.

<sup>388</sup> Ebd.

Fähigkeit den Anderen tatsächlich zu *hören*, bevor der Weg über die ‚hermeneutische Brücke‘ zurück in die Gegenwart beschritten wird.<sup>389</sup> Und es ist darüber hinaus die Frage, ob dieser Andere, der zu Wort kommt, der Heilige Israels und Vater Jesu Christi ist, dessen Wort als θεόπνευστος ein unvergleichliches, kritisches und Leben schaffendes Gewicht hat. Dann muss der Leser, sei er Exeget oder Systematischer Theologe, sich vor diesem Wort beugen und sich ihm mit einer ‚Hermeneutik der Demut‘ nähern.<sup>390</sup>

Moltmanns Gefahr ist eine doppelte. Erstens: Wenn er selbst die Deutungshoheit über die Bibel als ihr ‚Gesprächspartner‘ behält, woher kann er wissen, was an ihr tatsächlich wahr ist und was nicht? Wenn er sich von der ‚dictation of the texts‘ befreit, befreit er sich damit auch von der Gewissheit, dass Jesus auferstanden ist und dass Gott alles neu machen wird? Warum ist die Verheißung in Apk 21,1-7 als feste Hoffnung im Leben und im Sterben zu betrachten, während Apk 20,11-15 und Apk 21,8 belanglos sind? Wenn aber Moltmann der Überzeugung ist, dass das eine Wort eine göttliche Verheißung ist und die anderen Worte nicht, dann müsste er konsequenterweise viel Überzeugungskraft dafür aufwenden, diese Unterscheidung plausibel zu machen, denn an ihr hängen mehr als beliebige Deutungen eines Gesprächspartners, sondern die Wahrheit der letzten Dinge. Zweitens: wo Moltmann die Schrift gegen ihren ursprünglichen Sinn versteht oder eine Bibelstelle gegen die andere ausspielt, um einen Deutungsspielraum zu kreieren, innerhalb dessen er theologisch gestalten kann, läuft er Gefahr ein Spiegelbild seiner selbst zu schaffen. Dann begegnet ihm die Schrift nicht mehr als eine genuin *andere* Stimme, sondern wird von seinen Präsuppositionen domestiziert. Sein theologisches System wird zunehmend ein Abbild der ihn leitenden Erkenntnisinteressen, seiner persönlichen Überzeugungen und all dessen, was er für akzeptable Handlungsanweisungen hält. „Only if your God can say things that outrage you and make you struggle ... will you know that you have gotten hold of a real God and not a figment of your imagination. So an authoritative Bible is not the enemy of a personal relationship with God. It is a precondition for it.“<sup>391</sup>

---

<sup>389</sup> Ebd.

<sup>390</sup> Vgl. Hempelmann, Nicht auf der Schrift, sondern unter ihr, 13f.

<sup>391</sup> Keller, Reason for God, 114.

## 7.2 Theologische Würdigung und Kritik

Als einer der führenden Theologen der letzten sechzig Jahre hat Moltmann einen unermesslichen Einfluss auf die theologische Landschaft weltweit ausgeübt. Wenige Theologen können eine ähnlich breite internationale Wirksamkeit nachweisen. So hat Moltmanns Arbeit in Nordamerika, Südamerika, Asien, Osteuropa und Großbritannien große Aufmerksamkeit erweckt. Er pflegte ökumenische Beziehungen zu katholischen, orthodoxen und pfingstlerischen Theologen, wirkte zwanzig Jahre lang in den Faith & Order Konferenzen und im Ökumenischen Rat der Kirchen mit, beteiligte sich in der World Alliance of Reformed Churches und hatte intensive Beziehungen mit vielen führenden Theologen des zwanzigsten Jahrhunderts. Er bemühte sich um den Dialog mit Marxisten, der jüdischen Gemeinschaft und Atheisten und war ständig bemüht, seine Theologie aus diesem Gespräch anzureichern. Moltmanns Verständnis der äonischen Zeit der neuen Schöpfung, seine Einbettung der Menschheitsgeschichte in die Geschichte der Natur, seine frühe Sensibilität für die theologische Relevanz gesellschaftlicher Themen wie die Grenzen der Entwicklung und die Ökologie verleihen seiner theologischen Arbeit bis heute eine außerordentliche Kreativität und Frische.

Moltmanns Theologie hat auch Schwachstellen, die gelegentlich kritisiert wurden. Eine von ihnen ist, m.E. seine schwach ausgeprägte *Hamartologie*. Einerseits kann er sagen, „The origin of sin is not to be found in the allegedly lower drives of the body, but rather in the disorientation of the whole person: greed, covetousness, envy and hate determine human beings and whole human societies, because they are ruled by ‚life according to the flesh‘.“<sup>392</sup> Andererseits kann er die „zwei Gesichter“ des Evangeliums wie folgt beschreiben: „Jesus verkündet den Armen das Reich Gottes bedingungslos und preist sie selig, weil es ihnen schon gehört. Den Reichen aber begegnet das Evangelium vom Reich mit dem *Ruf zur Umkehr* (Mk 1,15 par).“<sup>393</sup> In diesem Zusammenhang sieht Moltmann keine Notwendigkeit für Umkehr bei den Armen, denn ihnen wird das Reich *bedingungslos* zugesprochen. Es sind die Reichen, die Umkehr brauchen. Betrachtet man die von Moltmann zitierte Bibelstelle, so ist der Ruf Jesu zur Umkehr ein ohne Adressat genannter, also ein *genereller* Ruf, der folglich Reiche und Arme einschließt. Es ist weder die Armut,

---

<sup>392</sup> Moltmann, *Pentecostal*, 156.

<sup>393</sup> Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 122. Kursiv im Original.

die selig macht, noch der Reichtum der verdammt; die Sünde ist nicht ein sozio-ökonomisches Phänomen, sondern nach Jesus ein böses Herz (Mk 7,20-23). An einer anderen Stelle definiert Moltmann die „eigentliche Sünde der Menschheit“ als die *Gewalttätigkeit* und bekräftigt diese Definition so: „Weil diese Ansicht im Vergleich mit der traditionellen Sünden- und Gnadenlehre der christlichen Theologie ungewöhnlich ist, heben wir sie besonders hervor.“<sup>394</sup> Schuurman beobachtet, dass Moltmann keine klare Unterscheidung zwischen Schöpfung und Sündenfall macht. Seine Schöpfung als offenes System ist von vorneherein auch ohne Sünde erlösungsbedürftig bzw. vollendungsbedürftig: „Moltmann roots suffering in the *original* creation and argues that even if the fall never occurred, there would still be an incarnation and redemption from the ‚limitations‘ of creation... Thus death is not the result of sin and not a divine punishment.“<sup>395</sup> Die urgeschichtliche Unterscheidung von ‚sehr guter‘ Schöpfung (Gen 1,31) und Sündenfall wird eingeebnet. Das wahre Ziel der Schöpfung ist von vorneherein die Neuschöpfung. Schuurman urteilt, „Moltmann’s failure to distinguish between creation and fall is grossly unreflective of the biblical account of these realities.“<sup>396</sup> Ist die Sündhaftigkeit des Menschen schöpfungsmäßig angelegt oder mindestens eingeräumt, dann gleicht die Schöpfung eher einem künstlerischen *work-in-progress* als einem harmonischen Ganzen. Die Sünde ist dann ein zu gegebener Zeit auszumerzender Fehler im System und nicht ein tiefschneidender Vertrauensbruch in einer Beziehung, der Schockwellen bis in den Kosmos hinein verursachte.

Folgerichtig ist auch Moltmanns *Soteriologie* ein Neuentwurf gegenüber dem traditionellen Christentum. Die Leiden Christi sind eine „Zusammenfassung und Vorwegnahme“ der Leiden der ganzen Schöpfung, die untergeht um neu geboren zu werden.<sup>397</sup> Sie sind ein Leiden *pars pro toto* und in diesem Sinne stellvertretend. Die Leiden Christi sind ein Leiden am Gegensatz zwischen Christi Vollkommenheit und

---

<sup>394</sup> A.a.O., 148. Es folgt eine exegetisch schwer nachvollziehbare Begründung, die darauf beruht, dass die Priesterschrift die ‚Gewalttat‘ auf Erden als erste Sünde nennt, während Gen 3 erst von Augustin zur beherrschenden Sündenlehre erhoben wurde.

<sup>395</sup> Schuurman, *Creation, Eschaton, and Ethics*, 61. Kursiv durch mich. Volf, *After Moltmann*, 251, hinterfragt Moltmanns Vorstellung von der Entwicklung ‚Schöpfung zu Neuschöpfung‘, welche Moltmann im Tiefsten in der Kategorie ‚completion‘ denkt und andere Begriffe, wie etwa ‚redemption‘, darunter subsumiert. Volf plädiert dafür, die zwei Konzepte, Vollendung und Erlösung, als gleichsam primär und irreduzibel zu verstehen, und sieht dabei die Erlösung als noch entscheidender, um die menschliche Lage zu erfassen.

<sup>396</sup> A.a.O., 66.

<sup>397</sup> Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 175f.

diesem Äon und deshalb von gleicher Art, wie die ‚Leiden dieser Zeit‘ (Röm 8,18). „Göttlich sind die ‚Leiden Christi‘, weil Gott durch sie mit den Menschen und allen seinen Geschöpfen solidarisch wird, wo immer sie sind: *Gott ist mit uns*.“<sup>398</sup> Leicht vereinfacht ausgedrückt rettet Christus durch *Solidarität*. Von Moltmann dezidiert abgelehnt wird die Lehre eines stellvertretenden Erleidens einer Strafe durch Christus oder ein Sühnegeschehen am Kreuz.<sup>399</sup> Vom Gedanken des solidarischen Leidens her wird es verständlich, dass in Moltmanns Augen Christus „nicht nur zur Versöhnung von Menschen, sondern zur Versöhnung aller anderen Geschöpfe“ stirbt. Die jüdisch-christliche Vorstellung eines *Opferlamm*s, das stellvertretend die Sünde trägt, um die Beziehung zu Gott zu bereinigen, geht über Moltmanns Soteriologie der Solidarität hinaus. Gott hat sich in Christus mit der Menschheit und ganzen Schöpfung solidarisch gezeigt. Aber er hat noch mehr getan: Jesus ist im Johannesevangelium, „Gottes Lamm, das der Welt Sünde trägt“ (Joh 1,29). Jesus ist nach Paulus das Passalamm (1 Kor 5,7). Die jüdische Opferpraxis ist nach biblischem Zeugnis nicht ein zwar nachvollziehbares, aber letztlich entbehrliches Deutungsraster für das Kreuzesgeschehen, sondern das von Gott *angelegte* Deutungsraster, um den Tod Jesu *verstehen zu können*. Wer die soteriologischen Kategorien der Schrift ablehnt oder für unzumutbar hält, wird sie durch andere, selbstgeschaffene Kategorien ersetzen. Deshalb wird M.B. Adam nicht ganz falsch liegen, wenn sie die Theologie des gekreuzigten Gottes in Moltmanns Erfahrungen im Kriegsgefangenenlager in Schottland reflektiert und begründet sieht.<sup>400</sup>

Wenn es stimmt, dass Moltmanns Theologie eine schwache Hamartiologie und zu kurz greifende Soteriologie aufweist, dann ist es nicht verwunderlich, wenn seine Vorstellung vom Jüngsten Gericht einer ähnlichen Problematik unterliegt. Wynne urteilt: „Perhaps the greatest weakness of Moltmann’s theology... is his underestimation of the power of sin and the biblical picture of the Day of Judgement.“<sup>401</sup> Auch Harvie fehlt eine “exegetically rooted view of Christ’s judgement”, denn die Offenbarung des Johannes “perceive[s] Christ as a judge of those who do evil... it does appear to contain a strong element of violence against

---

<sup>398</sup> A.a.O., 202.

<sup>399</sup> Vgl. a.a.O., 210; ders., *Kommen Gottes*, 279 “Im ‚Gericht‘ des gekreuzigten Christus wird kein ‚Sühnestrafrecht‘ exerziert.“

<sup>400</sup> Vgl. Adam, *A Hope Diminished*, 355. „His experience of suffering with God who suffers defines God’s experience on the terms of his experience...“

<sup>401</sup> Wynne, *Serving the Coming God*, 446.

those who are perpetrators of injustice.”<sup>402</sup> Lee zeigt, dass Moltmanns Verwendung von 1Kor 3,13-15 als Begründung für die Allversöhnung zu kurz greift, denn der Text spricht nicht von der ganzen Menschheit, sondern nur von denen, die auf Jesus Christus als Grund bauen (1Kor 3,11). Er macht auch geltend, dass die von Moltmann häufig zitierten Verse in Apk 21,4-5 im Kontext der Gemeinschaft der Geretteten und in Abgrenzung zu den in Apk 21,7-8 Erwähnten gelesen werden müssen.<sup>403</sup> Es muss weiter eingewandt werden, dass der hebräische Gerechtigkeitsbegriff, auf den Moltmann sein Argument für das Jüngste Gericht baut, nicht überspannt werden darf.<sup>404</sup> Neben den Stellen wie Ps 31,2, die von einer aufrichtenden Gerechtigkeit sprechen, müssen Stellen wie Jes 66,24 und Ps 109,7 hinzugezogen werden, in denen Gottes Handeln die doppelte Konsequenz der Hilfe der Gerechten *und* des gerechten Urteils über die Widersacher beinhaltet. Um zu einer ausgewogenen Theologie des Gerichts Gottes zu gelangen, ist nicht nur auf den alttestamentlichen *Begriff* der Gerechtigkeit zu achten, sondern auch allgemein auf das die Strafe des Bösen einschließende *Handeln* Gottes im Alten und Neuen Testament.

Sein Gerechtigkeits- und Gerichtsverständnis führt Moltmann zur Vertretung des Universalismus und zur Verwerfung des doppelten Gerichtsausgangs. In seiner ausführlichsten Behandlung der zwei Positionen kommt er zum Schluss:

„Allversöhnung *und* doppelter Gerichtsausgang sind also beide biblisch gut bezeugt. Auf dem Boden ‚der Schrift‘ kann die Entscheidung nicht für die eine oder die andere Seite getroffen werden. Setzt man voraus, daß die Schrift sich nicht widerspricht, weil Gottes Wort, das sie bezeugt, irrtumsfrei ist, dann kann man versuchen, den Widerspruch zur einen oder anderen Seite hin aufzulösen.“<sup>405</sup>

Moltmann entscheidet sich aus theologischen Gründen für die Allversöhnung, weil es Gott sein muss, der die Entscheidung über den Menschen trifft und nicht der Mensch selbst. Das Heil ist mehr als ein Angebot, das der Mensch wie ein Kunde annehmen oder ablehnen kann; es ist ein Ereignis, das Gott am Kreuz Christi vollbrachte, ohne dass der Mensch danach fragte: „Nicht mein Glaube schafft mir Heil, sondern das Heil schafft mir Glauben.“<sup>406</sup> In Moltmanns System scheint dann aber die Gegenseitigkeit von göttlichem Heil und menschlichem Glauben in den Hintergrund zu treten. Der Mensch wird letztlich nicht *durch* Glauben gerettet,

<sup>402</sup> Harvie, *Living the Future*, 162 u. 163.

<sup>403</sup> Lee, *Blessing of Hope*, 171.

<sup>404</sup> Vgl. Moltmann, *Kommen Gottes*, 279 Fußnote 228. Er beruft sich auf den THAT und G. von Rad.

<sup>405</sup> A.a.O., 269. Vgl. *Kommen Gottes*, III. §11, 3-6.

<sup>406</sup> A.a.O., 273.

sondern der Glaube wird zum Hinweis auf die ausstehende Errettung aller; er wird lediglich zu einer Antizipation bei manchen von dem, was letztlich für alle kommt. Wynne sieht „a disjunction between human volition before death and after death. By an act of God, what was *not chosen* here and now *will be chosen* then and there.“<sup>407</sup>

Das provoziert die kritische Rückfrage an Moltmann, ob Paulus diese universalistische Zukunft vor Augen hatte und in seinen Briefen ausdrücken wollte. Wird dies bejaht, dann ist es Paulus in 2Kor 5,10 nicht gelungen, diese Vorstellung zu vermitteln, denn er schreibt: „Wir müssen alle offenbar werden vor dem Richterstuhl Christi, damit jeder seinen Lohn empfangen für das, was er getan hat, *es sei gut oder böse*.“ Es ist nicht vorstellbar, dass Paulus an einen *guten Lohn* für alle denkt, egal ob sie Gutes oder Böses getan haben; er denkt gewiss an einen *entsprechenden Lohn*. Kurz danach schreibt Paulus „Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selber und rechnete ihnen die Sünden nicht zu und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung“ (2Kor 5,19). Diese Erkenntnis führt ihn zur christlichen Mission, welche Botschafter der Versöhnung mit der Bitte aussendet, „Lasst euch versöhnen mit Gott!“ (2Kor 5,20). Unmittelbar darauf folgt die Ermahnung, „dass ihr die Gnade Gottes nicht vergeblich (εἰς κενὸν) empfangt“ (2Kor 6,1). In diesen Zusammenhängen gewinnt 2Kor 5,19 erst seine intendierte Bedeutung. Der Vers darf nicht verabsolutiert als philosophisches Prinzip außerhalb seines Kontexts verstanden werden und als solcher zu einem Baustein eines theologischen Systems gemacht werden. Der Punkt hier ist nicht, dies Moltmann vorzuwerfen, denn das wäre vorschnell, sondern lediglich dieser: die Lösung des Dilemmas zwischen der Allversöhnung und dem doppelten Gerichtsausgang kann nicht, wie Moltmann behauptet, ‚nicht auf dem Boden der Schrift‘ entschieden werden, sondern umgekehrt *nur auf dem Boden der Schrift*. Wenn die Aussagen der Schrift in ein sich scheinbar widersprechendes Verhältnis zu geraten drohen, dann ist das eine Problemanzeige für das *System des Theologen*, für seine – möglicherweise unreflektierten – philosophisch-kulturellen Voraussetzungen, nicht für die Schrift. Es ist die Aufforderung erneut die Schrift in der hermeneutischen Gemeinschaft zu lesen, sich der ‚disciplined exegesis‘ (Bauckham) hinzugeben und die eigenen Präsuppositionen kritisch beleuchten zu lassen.<sup>408</sup> Methodisch bedenklich ist es,

<sup>407</sup> Wynne, *Serving the Coming God*, 448.

<sup>408</sup> Moltmanns Selbstverständnis als Systematiker ist in diesem Sinne zu hinterfragen: „Richard Bauckham has taken me to be an exegete, and I am not one. I am a theological partner in dialogue



einen scheinbaren Widerspruch der Schrift zum Anlass zu nehmen, um eine biblische Pattsituation zu erklären, welche die Schrift zum Schweigen bringt, und dann in diese Stille hinein eine These zu postulieren, die mit den eigenen Vorentscheidungen übereinstimmt. Jedenfalls sollte es jeden Theologen vorsichtig machen, als „*knowledge proper*“<sup>409</sup> zu verkündigen, was aufgrund der Schrift bestenfalls angedeutet wird.

### 7.3 Missionstheologische Gesichtspunkte

Jürgen Moltmanns Theologie, gerade in ihren ethischen Dimensionen, zeigt faszinierende Konvergenzen zu Themen aus der Missionstheologie auf.<sup>410</sup> Ich werde kurz auf die Stichworte der Transformation und der Ganzheitlichkeit eingehen, bevor ich eine Kritik an der Gewichtung von Moltmanns Ethik formuliere.

Während Moltmanns *Theologie der Hoffnung* von vielen pietistisch oder evangelikal geprägten Christen wegen der Betonung der Auferstehung positiv rezipiert wurde, wurde Moltmanns zunehmende Nähe zum sozialen und politischen Engagement argwöhnisch betrachtet.<sup>411</sup> Die Konsequenzen seiner Eschatologie waren nicht ein Abwarten des Endes, sondern ein Tätigwerden in der Hoffnung auf Gottes Möglichkeiten für den, der glaubt. Moltmann wehrte sich gegen die Enge einer individualistisch geprägten Ethik und entwickelte statt dessen eine Ethik, die ‚mit dem Gesicht zur Welt‘ die ökonomischen, politischen, sozialen, und ökologischen Dimensionen menschlicher Verantwortung berücksichtigte. Das Handeln auf diesen Gebieten war für ihn ein notwendiger Aspekt des Kommens des Reiches Gottes. Durch eine *transformative Ethik* sollte in der Gegenwart zeichenhaft nach Möglichkeit das vorweggenommen werden, was Gott am Ende vollendet.<sup>412</sup> Die Geburtswehen des evangelikalen sozialen Bewusstseins erstreckten sich über einige Jahrzehnte in der Lausanner Bewegung und im evangelikalen Raum. Sie griffen

---

with the texts which I cite, not their exegete,” Moltmann, *The Bible, the Exegete and the Theologian*, 231.

<sup>409</sup> Wynne, *Serving the Coming God*, 446f. “When [Moltmann] speaks of universal salvation, it is not merely a matter of Christian *hope* but of *knowledge proper*. He dissolves the biblical picture of judgement and human obstinacy into God’s gracious presence and therefore breaks the tension witnessed to in scripture.” Ähnlich ist P. Sicoulys Kritik, *Schöpfung und Neuschöpfung*, 363.

<sup>410</sup> Ich setze hier einen Schwerpunkt auf die Missionstheologie evangelikaler Provenienz (Lausanner Bewegung). Dass eine Nähe Moltmanns zur ökumenischen Missionstheologie besteht, liegt auf der Hand, da er Bangkok 1972/1973 und Nairobi 1975 selbst theologisch mitgestaltete und langjähriges Mitglied in Faith & Order war.

<sup>411</sup> Vgl. Moltmann, *Weiter Raum*, 154f.

<sup>412</sup> Vgl. Moltmann, *Auferstehungshoffnung*, 117 (1974); ders., *Ethik der Hoffnung*, 58-60 (2010).

wichtige Stichworte auf, wie die auf wahre Humanität zielende ‚Transformation‘ (Wheaton 1983) und den ‚holistischen Heilsbegriff‘, der sich in der ‚Micah Declaraton on Integral Mission‘ (Oxford 2001) niederschlug.<sup>413</sup> Das frühe Bewusstsein Moltmanns für die politische und soziale Dimension der Theologie und der Notwendigkeit einer ökologischen Theologie ist zu würdigen. Diese Themen werden inzwischen breitflächig aufgegriffen. So sieht Chr. Wright als Teil der ‚Mission of God’s People‘ die Beauftragung zu ‚creation care‘ und zur Arbeit ‚in the public square‘. Er ruft sie zu „constructive engagement“ und „courageous confrontation“ in den politischen, sozialen und wirtschaftlichen Sektoren auf.<sup>414</sup> N.T. Wright wendet sich gegen eine Verzerrung christlicher Hoffnung, welche die Welt so lässt, wie sie ist, und animiert zu Taten, „that *implement* Jesus’s own resurrection and *anticipate* the final new creation and act as signposts of hope.“<sup>415</sup> Reimer nennt die „Ganzheitlichkeit“ und eine „Theologie, die das Evangelium als transformierende Kraft in die Gesellschaft zu bringen“ sucht, als wesentliche Impulse für seine missionstheologische Entwicklung und sieht – wie Moltmanns *Theologie der Hoffnung* – ein Leitbild für den biblischen Erlösungsbegriff im Exodus.<sup>416</sup> Newbigin schildert in seiner Einführung in die Theologie der Mission die „simple logic of the gospel itself“, die immer wieder Missionare, die sich auf die reine Predigt des Evangeliums beschränken wollten, in die sozialen Fragen der Bildung, Krankenversorgung und Essensversorgung führte.<sup>417</sup> Seine inzwischen klassische Triade von der Gemeinde als „sign, instrument, and foretaste of God’s reign in the midst of history“ greift auf seine Weise das Anliegen der *Antizipation* in Moltmanns Ethik auf.<sup>418</sup> Sundermeier sucht aufgrund mancher Überschneidungen zwischen der *Theologie der Hoffnung* und der Missionstheologie die Ursache für eine mangelnde Rezeption des Werks darin, dass es „in die Nähe des social gospel“ gerückt „und damit neutralisiert“ wurde.<sup>419</sup>

---

<sup>413</sup> Vgl. Berneburg, Auf dem Wege zu einem ‚integrierten Missionsverständnis‘, 36ff; Reimer, Die Welt umarmen, 206-215.

<sup>414</sup> Chr. Wright, Missions of God’s People, 229. Vgl. Kapitel 3 u. 13 und die von ihm verfasste Kapstadter Verpflichtung von 2010.

<sup>415</sup> N.T. Wright, Surprised by Hope, 269 u. 295.

<sup>416</sup> Reimer, Die Welt umarmen, 7 u. 215ff.; Moltmann, Theologie der Hoffnung, 280ff. Der Exodus als Urbild der ganzheitlichen Erlösung Gottes ist Gemeingut der Befreiungstheologien u.a.

<sup>417</sup> Newbigin, Open Secret, 92.

<sup>418</sup> A.a.O., 113.

<sup>419</sup> Sundermeier, Mission, 98.

Moltmann erkennt in seiner Theologie die Notwendigkeit einer ganzheitlichen Sicht der christlichen Sendung. Doch in seinen Ausführungen nimmt die Proklamation des Evangeliums als Ruf zur Umkehr von der Sünde eine untergeordnete Rolle ein.

Wynne würdigt Moltmanns Betonung der Ganzheitlichkeit, bemängelt aber seine „*asymmetrical theology*,“ und stellt fest: „His concerns are weighted heavily toward promoting a life of service, and thus, the complementary importance of preaching the gospel suffers.“<sup>420</sup> Die schwache Gewichtung der Evangeliumsverkündigung als Ruf zur Umkehr von der Sünde hin zu Gott, den Empfang des Heils in der Sündenvergebung und das Leben im Heiligen Geist ist deshalb problematisch, weil sie die unumgängliche Voraussetzung für die christliche Ethik ist. Der Mensch ist selbst das Instrument allen seines Handelns. Ist ein Mensch unförmig, unehrlich oder lieblos, dann wird sein politisches und soziales Engagement, seine Diakonie, sein Verhalten in der Wirtschaft davon getrübt. Paulus fordert Christen dazu auf, ihre Glieder als Waffen der Gerechtigkeit hinzugeben (Röm 6,13). Auch die ethische Pointe der von Moltmann häufig zitierten Stelle in Röm 13,11-14 liegt hier: „Die Nacht ist vorgerückt, der Tag aber nahe herbeigekommen. So lasst uns ablegen die Werke der Finsternis und anlegen die Waffen des Lichts. Lasst uns ehrbar leben wie am Tage, nicht in Fressen und Saufen, nicht in Unzucht und Ausschweifung, nicht in Hader und Eifersucht...“ Der eschatologische Horizont wirkt sich zunächst auf die persönliche Ethik aus. Doch diese Veränderung zieht unweigerlich Kreise; wer anders handelt als bisher beeinflusst sein soziales Umfeld, widersteht dem Totalanspruch einer götzendienerischen Politik (Apg 17,7) und hat Ressourcen für ein nachhaltiges ökologisches Handeln (1Tim 4,4). Die transformierende Kraft des Evangeliums, nicht nur für Einzelne, sondern für Gesellschaften ist vielfach belegt. Die Wurzel und Kraftquelle der neuen Ethik liegt im Heiligen Geist, aus dem allein Frucht erwartet werden kann (Gal 5,22-23). Deshalb ist es kurzsichtig, eine Ethik der Weltverantwortung *auf Kosten* der Bekehrung und Heiligung zu betonen; vielmehr gilt: „dies sollte man tun und jenes nicht lassen“ (Mt 23,23). Es ist auch notwendig, den *Modus* der neutestamentlichen Transformationsethik wahrzunehmen. Es ist kein Umsturz aller den Menschen knechtenden Strukturen – wie Marx es fordert – zu

---

<sup>420</sup> Wynne, *Serving the Coming God*, 442.

erkennen.<sup>421</sup> Paulus setzt sich nicht für gewaltsame Befreiung der Sklaven ein (1Kor 7,21-24) oder für einen Putsch gegen den Kaiser (Röm 13,1-7). Vielmehr leitet er zu einer Transformation eines jeden Lebens an, indem es in der Beziehung zu Gott begründet wird und die sozialen Bezüge relativiert werden (1Kor 7,22!). Er trägt der Erkenntnis Rechnung, ‚dass die Linie, die Gut und Böse trennt, nicht zwischen Staaten, nicht zwischen Klassen und nicht zwischen Parteien verläuft, sondern quer durch jedes Menschenherz‘ (Solschenizyn). Der *christliche Freiheitsbegriff* kann letztlich nicht als ein allgemein einsichtiger, politischer Begriff definiert werden, wie dies in den Menschenrechten geschieht, sondern nur durch die Bindung an Christus. Moltmanns Ethik leidet an einer schwachen Hamartologie, die es allzu leicht macht, positives menschliches Engagement in der Welt mit dem Reich Gottes zu verwechseln. Möglicherweise wirkt der eschatologische Horizont der Allversöhnung sich derart auf seine Ethik aus, dass er buchstäblich in letzter Instanz keine Unterscheidung zwischen Christ und Nichtchrist verlangt. Die Einebnung in Bezug auf das Heil *dort* wird durch eine Einebnung in der Ethik *hier* antizipiert. Diese Sicht bleibt hinter vielen Aussagen des Neuen Testaments zurück (1Petr 4,17f.).

#### **7.4 Kritik am philosophisch-theologischen Instrumentarium**

Jürgen Moltmanns Theologie unterliegt starken philosophischen Einflüssen, allen voran durch das Werk Ernst Blochs. Es folgt eine kurze Kritik an Moltmanns philosophischen Anleihen.

In seiner gründlichen Darstellung von Moltmanns philosophischen Gesprächspartnern bemerkt Sicouly, „Von E. Bloch habe [Moltmann] nicht nur den Anstoß, sondern zugleich ein erstes philosophisches Instrumentarium dafür erhalten, die für das Christentum wesentliche Dimension der Hoffnung theologisch wieder ins Zentrum zu stellen.“<sup>422</sup> Neben der zentralen Kategorie der Hoffnung hat Moltmann auch Blochs Kategorien des Novum und seine dynamische Ontologie übernommen. Obwohl Moltmann ausdrücklich bemüht ist seine Blochschen Grundlagen christlich anzuwenden, besteht der berechtigte Verdacht, „ob die aus Blochs philosophischem Instrumentarium übernommenen Elemente von Moltmann theologisch hinreichend

---

<sup>421</sup> Vgl. Moltmanns Erinnerung an 1968: „Ich versuchte damals, nach einer ‚Theologie der Hoffnung‘ eine ‚Ethik der Hoffnung‘ zu schreiben. Sie mißlang, weil ich nicht wußte, ob Reformen oder Revolution die Verhältnisse bessern würde“, Wie ich mich geändert habe, 27.

<sup>422</sup> Sicouly, Schöpfung und Neuschöpfung, 140.

kritisiert und umformuliert worden sind.<sup>423</sup> Die Übernahme konditioniert die theologische Entfaltung derart, dass die Schöpfung nicht als ‚vollendet‘ betrachtet werden kann und in ihrer Qualitätsbestimmung als ‚sehr gut‘ nur unzureichend wahrgenommen wird (Gen 1,31-2,2). Die dynamische Ontologie führt zu einem Konzept der offenen Schöpfung, die von vorneherein auf die Neuschöpfung hin orientiert ist, welche wiederum als *creatio ex nihilo* (im Frühwerk) und dann ausdrücklich als *creatio ex vetere* (im Spätwerk) begriffen wird. Die in der christlichen Tradition oft gesehene Dynamik der *Wieder*-herstellung, der *re*-novatio und *re*-stauratio wird dezidiert bestritten.<sup>424</sup> Die inhärenten Verbindungen zu Schwächen in Moltmanns Hamartologie, Soteriologie und Ethik wurden schon angedeutet und bekräftigen die Einsicht von N. Adams, welcher die negativen theologischen Konsequenzen von der Übernahme eines philosophischen Instrumentariums aufzeigt. Jeder Versuch, eine Theologie auf einer philosophischen Grundlage aufzubauen, um sie dann im geeigneten Moment theologisch zu vollenden, ist nur mit tiefen, nicht immer offensichtlichen theologischen Schäden zu bewerkstelligen. Die Weichen werden durch das philosophische System früh gestellt und können nicht durch eine oberflächlich-kritische Rezeption – wie die Moltmanns von Bloch – umgestellt werden. Es ist unmöglich, die fundamentalen Kategorien des fremden Systems, die ohne die Notwendigkeit Gottes und der Christologie zustande kamen, nachträglich mit diesen zu vollenden. Adams bemerkt: „The philosophers do not merely omit God: they replace him with something else... there are no theologically neutral accounts of time which might be incorporated without having an impact on Christian understandings of the relationship between time and salvation... The illusion of generality is the problem.“<sup>425</sup>

Diese Problematik lässt sich an einem einfachen Beispiel darstellen: In der Theologie der Hoffnung zitiert Moltmann Paulus, „Auf Hoffnung hin sind wir gerettet. Eine Hoffnung aber, die man sieht, ist keine Hoffnung; denn was einer sieht, weshalb hofft er noch? Wenn wir dagegen hoffen, was wir nicht sehen, *so warten wir darauf mit Geduld*“ (Röm 8,24f.). Drei Seiten später schreibt Moltmann, „Darum macht der

---

<sup>423</sup> A.a.O., 152.

<sup>424</sup> Sicouly (2007) arbeitet diese Entwicklung in Moltmanns Denken heraus; In Schuurmans Artikel, *Creation, Eschaton and Ethics* (1987) kritisiert dieser die theologischen und ethischen Probleme eines Eschatons, der *ex nihilo* erschaffen wird, möglicherweise ohne Moltmanns etwas verwirrende Verwendung durchschaut zu haben.

<sup>425</sup> Adams, *Eschatology sacred and profane*, 14 u. 15. Adams erhellte des weiteren die philosophischen Verpflichtungen W. Pannenberg zu Hegel und K. Rahners zu Heidegger in diesem Artikel.

Glaube, wo immer er sich zur Hoffnung entfaltet, nicht ruhig, sondern unruhig, *nicht geduldig, sondern ungeduldig*. Er besänftigt nicht das *cor inquietum*, sondern ist selbst dieses *cor inquietum* im Menschen.<sup>426</sup> Es folgt aber keine dialektische Abwägung darüber, wie es sein kann, dass die Hoffnung *sowohl* geduldig, *als auch* ungeduldig macht. Das wäre zu erwarten. Vielmehr scheint der biblische Beleg an einen präexistenten Hoffnungsbegriff künstlich angebracht zu sein. Eine grundlegende Betrachtung des biblischen Hoffnungsbegriffs müsste sich erst unter Nachweis seiner Quellen zur Aussage vorarbeiten, dass die Hoffnung nicht nur geduldig, sondern in irgendeiner Form auch *ungeduldig* macht. Diese Beobachtung stützt Adams These: Moltmann „uses Bloch to tell him about the character of hope and the relationship between the future and the present.“<sup>427</sup>

Während Moltmann eine beträchtliche und faszinierende Weite an philosophischen Kenntnissen aufweist, sind die Folgen dieses Instrumentariums für seine Theologie im Blick zu behalten.

## 8. Weitere Forschung

Einige Vorschläge für die weitere Forschung sollen hier genannt werden:

- a) *Eine Untersuchung der Auswirkung von Moltmanns Ethik auf seine Eschatologie.* Die hier bearbeitete Frage nach den Auswirkungen der Eschatologie auf die Ethik kann auch umgekehrt gestellt werden. Gibt es bei Moltmann Indizien dafür, dass seine ethischen Verpflichtungen eschatologische Folgen haben (z.B. im Chiliasmusverständnis)? Was ist das Verhältnis von Moltmanns eigenen Erfahrungen (z.B. als Kriegsgefangener) auf seine Gotteslehre (z.B. in *Der Gekreuzigte Gott*)? Inwiefern muss, kann oder darf die Ethik eine Rückkopplung für die Dogmatik haben?
- b) *Eine politische Theologie für den Pietismus.* Moltmanns Einflüsse durch die Bekennende Kirche und D. Bonhoeffer aus der Zeit des Nationalsozialismus haben ihn für die politische Relevanz einer jeden Theologie sensibilisiert. Die jüngst veröffentlichte Aufarbeitung der Geschichte der Liebenzeller Mission in dieser Zeit, mag stellvertretend für viele andere Werke die Notwendigkeit

---

<sup>426</sup> Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 14 u. 17. Kursiv durch mich. Vgl. auch 1Thess 1,3.

<sup>427</sup> Adams, *Eschatology sacred and profane*, 12.

einer politischen bzw. öffentlichen Theologie im Pietismus verdeutlichen. Da die quietistische Gefahr des Pietismus in jener Zeit heute zunehmend erkannt wird, stellt sich die Frage, wie eine angemessene, pietistische *public theology* heute aussehen könnte.<sup>428</sup>

- c) *Eine Untersuchung der epistemologischen Modelle eines Paradigmenwechsels in der Hermeneutik der Natur.* Moltmann verlangt einen Paradigmenwechsel der „erkenntnisleitenden Interessen“ im Blick auf die Naturwissenschaften und Techniken, Kulturen der Völker und Ökonomie der Erde.<sup>429</sup> Welche Modelle gibt es hierfür und wie können die epistemologischen Weichen neu gestellt werden?
- d) *Eine theologische Untersuchung von Moltmanns Hamartologie.* Die auffällig schwach ausgeprägte Sündenlehre Moltmanns scheint weitreichende Konsequenzen für sein theologisches System zu haben. Woher stammt die Unterbelichtung dieses Themas und was sind seine Auswirkungen für die anderen *loci* seiner Theologie?

## 9. Schluss

In seinem Artikel, *After Moltmann*, schreibt Miroslav Volf von der Herausforderung einer Eschatologie nach Moltmann. So wie der junge Moltmann sich im Schatten von Karl Barths titanischem Werk fragte, wie Theologie nach Barth möglich sei, so mag sich mancher fragen, was Eschatologie nach Moltmann noch zu sagen habe. Volf antwortet mit einem Wortspiel: Eschatologie muss nach Moltmann eben Eschatologie *nach Moltmann* sein, im Sinne Moltmanns, in der Fortsetzung des Weges, den er gegangen ist.<sup>430</sup> In der Tat ist die Rehabilitierung der Eschatologie im 20. Jh. ohne Moltmann kaum zu denken. Sein kühner, ungenierter Einsatz für die Zentralität der Eschatologie hat Vielen die christliche Hoffnung neu vor Augen gemalt und ihnen damit die Augen für die Welt geöffnet, in der sie leben. Dabei wusste er die vielen Schlingen zu umgehen, die einem eschatologisch bemühten

---

<sup>428</sup> Vgl. Egelkraut, Die Liebenzeller Mission und der Nationalsozialismus, aus der Stellungnahme der Liebenzeller Mission, Punkt 2: „Wir sind erschrocken darüber, dass auch die Liebenzeller Mission der Verführung des NS-Regimes erlegen ist und es damit zu keinem klaren christlichen Bekenntnis und zu Versäumnissen im praktischen Handeln kam,“ 485.

<sup>429</sup> Moltmann, Ethik der Hoffnung, 171. Vgl. dazu auch *Wissenschaft und Weisheit. Zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, Gütersloh 2002.

<sup>430</sup> Vgl. Volf, *After Moltmann*, 234f.

Theologen lauern: die Gefahr der müßigen Spekulation, die Gefahr der berechnenden Prognostik, die Gefahr der panikerregenden Apokalyptik und die Gefahr der weltflüchtigen Jenseitsvertröstung. Moltmanns Eschatologie ist zutiefst diesseitsbezogen, ohne dass sie aufhört, jenseitig zu sein; sie ist hoffnungsvoll, ohne dass sie aufhört, apokalyptisch zu sein; sie ist vertrauensvoll, ohne dass sie aufhört, verantwortungsvoll zu sein. Moltmann hat eine Eschatologie wiederentdeckt, die aus den biblischen Hoffnungsbildern lebt und deshalb eine prophetische Kraft hat. Sie ruft Menschen auf, auf den kommenden Herrn zu hoffen, und seine Zukunft in Wort und Tat zu antizipieren.



## 10. Literaturverzeichnis

### 10.1 Primärliteratur

Moltmann, Jürgen: Interview mit Holger Gohla vom 23.01.2014,

<http://www.swr.de/swr2/programm/sendungen/zeitgenossen/juergen-moltmann-evangelischer-theologe/-/id=660664/did=12746394/nid=660664/mhqmqr/>  
[abgerufen am 14.03.2016].

-- : Ethik der Hoffnung, Gütersloh 2010.

--: The Resurrection of Christ and the New Earth, in: *Communio viatorum*, 49 no 2 (2007), 141-149.

--: The Presence of God's Future: The Risen Christ, in: *Anglican Theological Review*, 89 no 4, (2007), 577-588.

--: Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte, Gütersloh 2006.

--: Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, Gütersloh <sup>2</sup>2005.

--: The Blessing of Hope: the Theology of Hope and the Full Gospel of Life, in: *Journal of Pentecostal Theology*, 13 no 2 (2005), 147-161.

--: 40 Jahre Theologie im Wandel der Zeiten. Ein Klagelied zur Provokation, in: Moltmann, Jürgen u.a. (Hg.): *Hoffnung auf Gott – Zukunft des Lebens. 40 Jahre „Theologie der Hoffnung“*, Gütersloh 2005, 203-211.

--: Theologie der Hoffnung – vor 40 Jahren, in: Moltmann, Jürgen u.a. (Hg.): *Hoffnung auf Gott – Zukunft des Lebens. 40 Jahre „Theologie der Hoffnung“*, Gütersloh 2005, 17-28.

--: Vollendung einer am 4. April 1968 abgebrochenen Konferenz, in: Moltmann, Jürgen u.a. (Hg.): *Hoffnung auf Gott – Zukunft des Lebens. 40 Jahre „Theologie der Hoffnung“*, Gütersloh 2005, 111-112.

--: Im Ende – der Anfang. Eine kleine Hoffnungslehre, Gütersloh <sup>2</sup>2004.

--: The end as beginning, in: *Word & World*, 22 no 3 (2002), 221-227.

--: Hope and Reality: Contradiction and Correspondence, in: Bauckham, Richard

- (Hg.): God will be All in All. The Eschatology of Jürgen Moltmann, Edinburgh 1999, 77-85.
- : The Hope of Israel and the Anabaptist Alternative. Response to Richard Bauckham, in: Bauckham, Richard (Hg.): God will be All in All. The Eschatology of Jürgen Moltmann, Edinburgh 1999, 149-154.
- : The Bible, the Exegete and the Theologian. Response to Richard Bauckham, in: Bauckham, Richard (Hg.): God will be All in All. The Eschatology of Jürgen Moltmann, Edinburgh 1999, 227-232.
- : What has happened to our Utopias? 1968 and 1989. Response to Timothy Gorringe, in: Bauckham, Richard (Hg.): God will be All in All. The Eschatology of Jürgen Moltmann, Edinburgh 1999, 115-121.
- : Gottesrede in dieser Zeit. Das Erbe der Politischen Theologie, in: Evangelische Kommentare, 31. Jahrgang (1998), 325-327.
- (Hg.): Wie ich mich geändert habe, Gütersloh 1997.
- : A Pentecostal Theology of Life, in: Journal of Pentecostal Theology, 4 no 9, (1996), 3-15.
- : Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie, München 1991.
- : Israel's no: Jews and Jesus in an Unredeemed World, in: The Christian Century, 107 no 32 (1990), 1021-1024.
- : Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen, München 1989.
- : Diakonie im Horizont des Reiches Gottes. Schritte zum Diakonentum aller Gläubigen, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1989.
- : Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München <sup>2</sup>1985.
- : Christian Hope: Messianic or Transcendent: a Theological Discussion with Joachim of Fiore and Thomas Aquinas, in: Horizons, 12 no 2 (1985), 328-348.
- : Politische Theologie. Politische Ethik, München/Mainz 1984.

- : Communities of Faith and Radical Discipleship: Interview by Miroslav Volf, in: The Christian Century, 100, no 8, (1983), 246-249.
- : Menschenwürde, Recht und Freiheit, Stuttgart 1979.
- : Auferstehungshoffnung und Befreiungspraxis, in: Zukunft der Schöpfung. Gesammelte Aufsätze, München 1977, 105-122.
- : Hoffnung und Entwicklung, in: Zukunft der Schöpfung. Gesammelte Aufsätze, München 1977, 59-67.
- : Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München 1975.
- : Die erste Freigelassene der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel, München <sup>3</sup>1972.
- : Umkehr zur Zukunft, München 1970.
- : Hope and history, in: Theology Today, 25 no 3 (1968), 369-386.
- : Hope beyond time, in: Duke Divinity School Review, 33 no 2, (1968), 109-114.
- : Antwort auf die Kritik der Theologie der Hoffnung, in: Marsch, Wolf-Dieter (Hg.): Diskussion über die „Theologie der Hoffnung“ von Jürgen Moltmann, München 1967.
- : Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München <sup>5</sup>1966.

## **10.2 Sekundärliteratur**

- Adams, Nicholas: Eschatology Sacred and Profane: the Effects of Philosophy on Theology in Pannenberg, Rahner and Moltmann, in: International Journal of Systematic Theology, 2 no 3 (2000), 283-306.
- Adam, Margaret B.: A Hope Diminished: Limitations of a Moltmannian Theology of Hope, in: Pro Ecclesia, 21 no 4, (2012), 351-374.

- Althouse, Peter: In Appreciation of Jürgen Moltmann: A Discussion of His Transformational Eschatology, in: *Pneuma*, 28 no 1 (2006), 21-32.
- Ansell, Nik. The Annihilation of Hell and the Perfection of Freedom: Universal Salvation in the Theology of Jürgen Moltmann (1926-), in: MacDonald, Gregory (Hg.): ‚All Shall Be Well‘. Explorations in Christian Theology from Origin to Moltmann, Cambridge 2011.
- Bauckham, Richard: The Millenium, in: Bauckham, Richard (Hg.): God will be All in All. The Eschatology of Jürgen Moltmann, Edinburgh 1999, 123-147.
- : Time and Eternity, in: Bauckham, Richard (Hg.): God will be All in All. The Eschatology of Jürgen Moltmann, Edinburgh 1999, 155-226.
- : Moltmann, Jürgen, in: *New Dictionary of Theology* (1988), 439-440.
- Berneburg, Erhard: Auf dem Wege zu einem ‚integrierten Missionsverständnis‘. Weiterführung zu einer 25jährigen Debatte, in: *Ichthys* 26 (1998), 35-40.
- Burkhardt, Helmut: Tausendjähriges Reich (Millenium), in: *ELThG* (<sup>2</sup>1998), 1970-71.
- Cornelison, Robert Thomas: Eschatology and Politics, in: *The Living Pulpit*, 8 no 1 (1999), 14-15.
- Egelkraut, Helmuth: Die Liebenzeller Mission und der Nationalsozialismus. Eine Studie zu ausgewählten Bereichen, Personen und Positionen. Mit einer Stellungnahme des Komitees der Liebenzeller Mission, Interkulturalität & Religion, Band 3, Münster 2015.
- Goldstein, Horst: Theologie der Befreiung: formale Aspekte, in: *Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung*, (1991) 219-222.
- Gorringe, Timothy: Eschatology and Political Radicalism, in: Bauckham, Richard (Hg.): God will be All in All. The Eschatology of Jürgen Moltmann, Edinburgh 1999, 87-114.
- Grudem, Wayne: *Systematic Theology. An Introduction to Biblical Doctrine*, Grand Rapids 1994.

Härle, Wilfried: Dogmatik, Berlin 1995.

Hart, Trevor: Imagination for the Kingdom of God? Hope, Promise and the Transformative Power of an Imagined Future, in: Bauckham, Richard (Hg.): God will be All in All. The Eschatology of Jürgen Moltmann, Edinburgh 1999, 49-76.

Harvie, Timothy: Jürgen Moltmann's Ethics of Hope. Eschatological Possibilities for Moral Action, Surrey 2009.

--: Living the Future: the Kingdom of God in the Theologies of Jürgen Moltmann and Wolfhart Pannenberg, in: International Journal of Systematic Theology, 10 no 2 (2008), 149-164.

Hempelmann, H.: Nicht auf der Schrift, sondern unter ihr. Grundsätze und Grundzüge einer Hermeneutik der Demut, Lahr 2000.

Hiebert, Kyle G.: Jürgen Moltmann's Ethics of Hope: Eschatological Possibilities for Moral Action, in: Political Theology, 13 no 2, (2012), 257-259.

Innes, Keith: Towards an Ecological Eschatology: Continuity and Discontinuity, in: The Evangelical Quarterly, 81 no 2 (2009), 126-144.

Joest, Wilfried: Dogmatik. Die Wirklichkeit Gottes (Bd.1), Göttingen 1984.

Keller, Timothy: The Reason for God. Belief in an Age of Scepticism, New York 2008.

Lee, Ki Seong: A Response to Jürgen Moltmann's 'Blessing of hope', in: Journal of Pentecostal Theology, 13 no 2 (2005), 163-171.

Mangina, Joseph L.: Revelation, Brazos Theological Commentary on the Bible, Grand Rapids 2010.

Morgan, Brandon Lee: Eschatology for the Oppressed: Millenarianism and Liberation in the Eschatology of Jürgen Moltmann, in: Perspectives in Religious Studies, 39 no 4 (2012), 379-393.

Newbigin, Lesslie: The Open Secret. An Introduction to the Theology of Mission, London <sup>2</sup>1995.

- Otto, Randall E.: The Resurrection in Jürgen Moltmann, in: Journal of the Evangelical Theological Society, 35 no 1 (1992), 81-90.
- Ratschow, Carl Heinz: Eschatologie VIII. Systematisch-theologisch, in: TRE 10 (1982), 334-363.
- Reich, Greg A.: Constructing an Eco-Theology through the Framework of Eschatology, M.A. Thesis Northwest University 2013.
- Reimer, Johannes: Die Welt umarmen. Theologie des gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus, Transformationsstudien, Bd. 1, Marburg an der Lahn 2009.
- Schuurman, Douglas J.: Creation, Eschaton, and Ethics: An Analysis of Theology and Ethics in Jürgen Moltmann, in: Calvin Theological Journal, 22 no 1, (1987), 42-67.
- Schwarz, Hans: Eschatologie c) systematisch-theologisch, in: ELThG (<sup>2</sup>1998), 544-547.
- Sicouly, Pablo Carlos: Schöpfung und Neuschöpfung : "Neuschöpfung" als theologische Kategorie im Werk Jürgen Moltmanns, Paderborn 2007.
- Smith, S.M.: Hope, Theology of, in: Evangelical Dictionary of Theology (1984), 532-534.
- Sundermeier, Theo: Mission – geschenkte Zukunft. Missionstheologische Aspekte der ‚Theologie der Hoffnung‘, in: Moltmann, Jürgen u.a. (Hg.): Hoffnung auf Gott – Zukunft des Lebens. 40 Jahre „Theologie der Hoffnung“, Gütersloh 2005, 96-107.
- Tödt, Heinz Eduard: Aus einem Brief an Jürgen Moltmann. Teilabdruck eines Briefes vom 27.3.1965, in: Marsch, Wolf-Dieter (Hg.): Diskussion über die „Theologie der Hoffnung“ von Jürgen Moltmann, München 1967.
- Volf, Miroslav: Hope against Hope. Reflections on the Lasting Legacy of Moltmann's Theology of Hope, in: Moltmann, Jürgen u.a. (Hg.): Hoffnung auf Gott – Zukunft des Lebens. 40 Jahre „Theologie der Hoffnung“, Gütersloh 2005, 144-156.

- : After Moltmann. Refections on the Future of Eschatology, in: Bauckham, Richard (Hg.): God will be All in All. The Eschatology of Jürgen Moltmann, Edinburgh 1999, 233-257.
- Vorster, J M.: An Ethics of Hope for Moral Renewal in South Africa, in: Journal of Theology for Southern Africa, 140 (2011), 4-19.
- Wright, Christopher J.H.: The Mission of God's People. A Biblical Theology of the Church's Mission, Grand Rapids 2010.
- Wright, Nicholas T.: Surprised by Hope. Rethinking Heaven, the Resurrection, and the Mission of the Church, New York 2008.
- Wynne, Jeremy J.: Serving the coming God: the Insights of Jürgen Moltmann's Eschatology for Contemporary Theology of Mission, in: Missiology, 35 no 4 (2007), 437-452.
- Yancey, Philip: God behind Barbed Wire: How a Nazi-Soldier-turned-Theologian found Hope, in: Christianity Today, 49 no 9, (2005), 120.

## 11. Erklärung

„Ich erkläre hiermit, dass ich die Masterarbeit selbstständig erarbeitet habe. Bei der vorliegenden Arbeit habe ich nur die im Literaturverzeichnis aufgeführten Bücher und Hilfsmittel verwendet. Die Arbeit hat einen Umfang von 249.972 Zeichen. Ich bin damit einverstanden, dass die vorliegende Masterarbeit durch die Bibliothek der Ev. Hochschule Tabor öffentlich zugänglich gemacht wird.“

---

Ort, Datum

---

Unterschrift